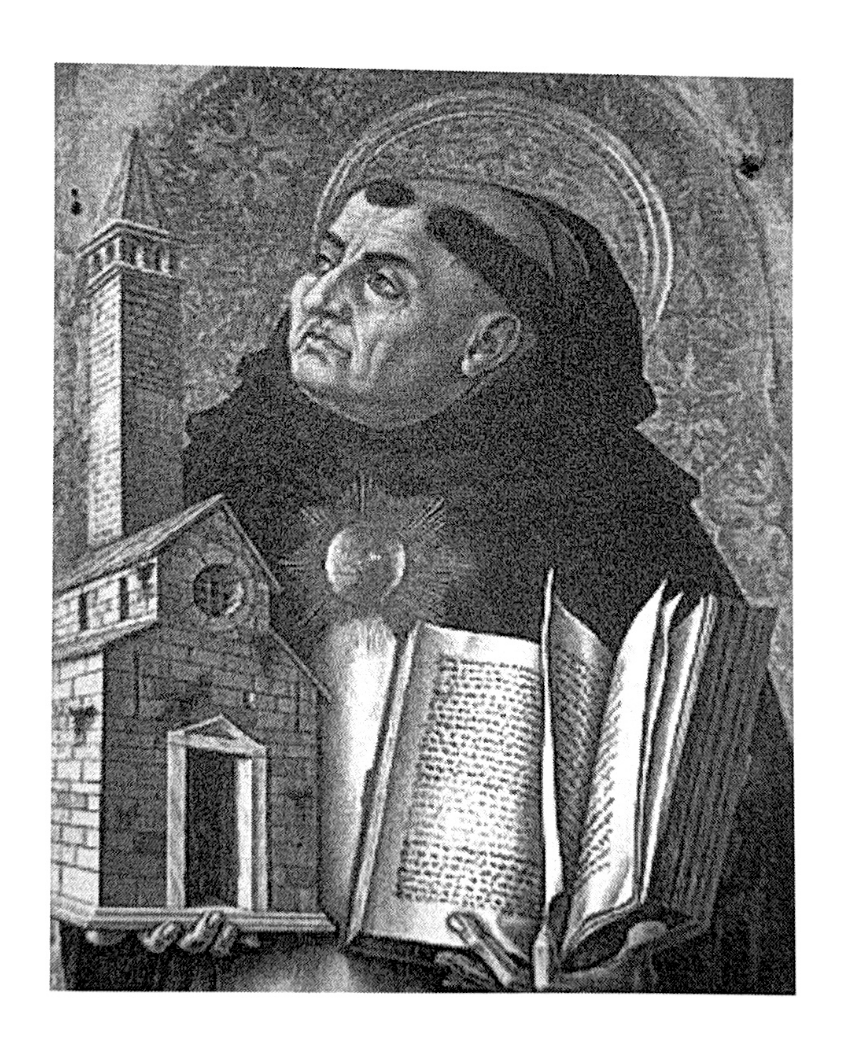


EDITORIAL ESPOESIA

DEMOSTRACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Las cinco vías de Santo Tomás



TOMÁS AGUSTÍN ECHAVARRÍA

Dedico este libro a mi santo patrón Tomás de Aquino

Resumen

La hipótesis del trabajo es esta: la existencia de Dios puede ser conocida racionalmente, a través de sus efectos en la Creación. La metodología será un análisis de las demostraciones de Tomás de Aquino, principalmente las cinco vías de la *Summa Theologiae*, así como otros argumentos que el mismo autor presenta en otras de sus obras. También se analizará brevemente el llamado "argumento ontológico", de san Anselmo, criticado por santo Tomás. Se tendrán en cuenta las objeciones que otros autores han puesto a los argumentos racionales sobre la existencia de Dios.

Índice

PRÓLOGO

Siendo aún niño, Tomás de Aquino preguntaba a los monjes benedictinos de Montecasino: *Dic mihi, quid est Deus*? (¿Dime, qué es Dios?), y dedicó toda su vida a responder esa misma pregunta, mas ansiando poder contemplarlo un día cara a cara. Como él mismo enseña, todo hombre tiene una inclinación natural a conocer la verdad acerca de Dios. Este libro es una buena muestra de ello. Con unos pocos años más, el joven Tomás Agustín Echavarría ha estudiado y expuesto la respuesta que da santo Tomás a la pregunta *an Deus sit* (si Dios existe), que es previa a la pregunta qué es Dios. Se trata, sin duda, de una de las enseñanzas más conocidas del Doctor Común de la Iglesia, con sus cinco vías demostrativas de la existencia de Dios; mas la exposición que ha hecho Tomás Agustín es digna de ser leída, y ello por varios motivos.

En primer lugar, por la claridad expositiva. Se trata de un escrito académico muy bien ordenado, que puede seguirse con facilidad, sin repeticiones innecesarias, y que guía adecuadamente por los caminos argumentativos expuestos por el Aquinate. El método didáctico indicado por éste en el prólogo de la *Summa Theologiae* parece haber calado connaturalmente en el modo de exponer del autor en la presente obra.

En segundo lugar, por haber acudido a numerosas fuentes, tanto antiguas como recientes, ya sea para apoyarse en ellas, ya sea para disputar con ellas. La presentación de las cinco vías se ve de este modo muy enriquecida por las referencias a Aristóteles, Maimónides, san Alberto Magno, Newton, Gilson, Fabro, Wippel, Feser, Kerr, Bertrand Russell, etc. Y no se trata de referencias incluidas por vana erudición, sino porque realmente convienen al argumento presentado.

En tercer lugar, por la fuerza argumentativa del estudio. No se queda en una mera exposición de las vías tomistas, sino que se adentra en el raciocinio del Aquinate y se disputa en favor de tal o cual interpretación, refutando las objeciones. En ocasiones el joven autor se anima a afirmaciones como éstas: "esta objeción ... delata la ignorancia del autor respecto a esta cuestión", "esta es una acusación sin fundamento alguno, porque, como ya se ha dicho reiteradamente...", "por si fuera poco, el ontologismo es inconsistente consigo mismo..."; mas no lo hace por vehemencia juvenil, sino fundándose en razones.

Finalmente, y sobre todo, por la profundidad metafísica de la exposición. Sin olvidar las anteriores razones, éste es el aspecto más valioso del presente trabajo. La comprensión del ente según su estructura acto-potencial es lo que permite

a santo Tomás buscar su causa última, en donde el Acto es puro, sin potencialidad alguna; así lo ha sabido entender el autor, identificando dicho principio en cada una de las cinco vías. Además, son de destacar, en particular, las discusiones acerca del principio de inercia, en relación con la primera vía; las diferentes interpretaciones acerca de la contingencia afirmada como punto de partida de la tercera vía, y la doctrina de la participación utilizada en la cuarta vía. La consistencia metafísica de las demostraciones tomistas de la existencia de Dios se evidencia en estas discusiones; así, por ejemplo, basándose en Holstein, afirma nuestro autor: "La hipótesis de santo Tomás de que si todo es posible *aliquando nihil fuit in rebus* no es temporal, sino metafísica: no se trata de la destrucción concreta, en un momento dado, de un mundo de corruptibles, sino de la imposibilidad metafísica, para un mundo de puros posibles, de subsistir".

Tomás Agustín Echavarría ha puesto a disposición de los estudiosos de santo Tomás una profunda y provechosa exposición de sus cinco vías para demostrar la existencia de Dios, que nos recuerda aquella labor que el joven fray Tomás realizó en favor de otros estudiantes al redactar los opúsculos *De ente et essentia* y *De principiis naturae*. Deseamos que esta obra metafísica sirva así a muchos a acercarse a santo Tomás de Aquino y, con él, a la verdad acerca de Dios;

y sea asimismo para el autor el primer paso de un camino sapiencial, "confiando en la ayuda de Dios", tal y como finaliza el prólogo de la *Summa Teologiae*.

Enrique Martínez

I. Introducción

Dice santo Tomás:

> En todos los hombres hay un deseo natural de conocer las causas de todo cuanto ven; por eso, al principio admirados los hombres de lo que veían y no conociendo sus causas comenzaron a filosofar; y, al encontrarlas, se aquietaban. Mas es de advertir que la inquisición no cesa mientras no se llega a la causa primera; 'pues cuando conocemos la causa primera, entonces juzgamos que sabemos de verdad'. Luego el hombre como último fin desea naturalmente conocer la causa primera. Y esta causa primera de todo es Dios. Según esto, el último fin del hombre es el conocer a Dios[1].

Ciertamente, entender a Dios es el fin último de toda sustancia intelectual; pero "lo primero que debe entenderse acerca de algo es si existe"[2]. Así, el conocimiento de la existencia de Dios es necesario para el hombre.

Si bien "ahora vemos como en un espejo, de forma borrosa" (I Cor. 13, 12)[3], a Dios y el conocimiento que de Él tenemos

1. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* III, c. 25.
2. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 2.
3. Todas las citas bíblicas están tomadas de: Biblia de Jerusalén. (2009). Bilbao: Desclée de Brouwer (Biblia de Jerusalén, 2009). Y se sigue el modo tradicional de citación.

es limitado, por medio de la razón, podemos conocer que existe.

Precisamente el objetivo del presente trabajo es investigar esto: si la existencia de Dios puede ser conocida por el hombre mediante argumentos racionales. Para ello, se llevará a cabo un estudio completo y detallado de las cinco vías que santo Tomás de Aquino propone en la *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3 para probar que Dios existe, y se elaborará una interpretación para cada una de estas pruebas, basada en los escritos de santo Tomás, en las fuentes que le sirvieron de inspiración para idearlas y en las obras de autores posteriores que estudiaron y escribieron sobre la misma cuestión.

La motivación de este trabajo nace de la necesidad de abordar esta cuestión en profundidad, ya que el estudio de esta materia no solo es de interés propio, sino que es beneficioso para toda la sociedad. Se espera también que este trabajo sirva de base para otras investigaciones y ayude a mejorar la comprensión de las cinco vías tomistas.

II. Preámbulos de la Demostración

1. Aclaración de la hipótesis

En primer lugar, se enunciará la proposición cuya veracidad se pretende mostrar con esta investigación y se aclarará lo que se entiende por los términos que la forman para evitar malentendidos.

La conclusión a la que se pretende llegar con este estudio es esta: la existencia de Dios puede ser conocida racionalmente a través de sus efectos en la Creación.

En primer lugar, lo que aquí se entiende por el nombre "Dios" es el Ser supremo (Real Academia Española, Dios, s.f.) subsistente, primera Causa del universo, incausada e inteligente. Si bien puede ser que no todos concuerden con este significado de la palabra "Dios", esto no es muy grave, ya que cuando se evidencie que existe un Ser que es por sí subsistente necesario y eterno, Acto puro, Motor inmutable, máximamente perfecto, Causa incausada y Ordenador supremo se llegará

a la conclusión que este Ser no es otro que Dios, entendido como Ser supremo, y que no es legítima cualquier otra concepción que se tenga de Dios que se oponga a lo que se haya demostrado. Además, una vez demostrada la existencia del Ser subsistente, etc., se podrían estudiar y demostrar algunos de sus atributos, como hace santo Tomás[4], con lo que se evidenciaría aún más que este Ser es Dios. La razón de esto es que no se pretende demostrar la existencia de Dios a partir de su esencia o *quididad*, sino que se tomarán como medio de demostración sus efectos, de los que saldrá la razón del nombre Dios[5].

En segundo lugar, por existir se entiende darse algo en la realidad (Real Academia Española, *Existir*, s.f.). Sin embargo, no se le da aquí a existir el significado de darse algo con independencia de sus causas —"*positio extra nihilum et extra causas*" (González, 1979/2001, pág. 119)—, que es el significado etimológico de la palabra existir[6]; porque, si Dios es

4. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 3-26.
5. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* I, c. 12. I
6. "Volviendo a la antigua definición, repetida hasta la saciedad: existir es estar puesto en sí, fuera de su causa. La fórmula es en efecto exacta, si se trata de definir precisamente lo que significa en primer lugar el término existir. Existo, o más bien exsisto es sistere ex, es decir tenerse o ponerse en sí, a partir de un término anterior del cual depende [...] Si, por ejemplo, nos vemos obligados a afirmar un ser que se basta ontológicamente, y que carece de causa, no podremos atribuirle la existencia en el primer sentido de este término. Que es lo que hacen ciertos filósofos, los cuales, fieles al significado original del verbo existir, dicen que Dios es, pero que, precisamente porque es, no existe" (Gilson, 1965, pág. 232). De todos modos, existir no hace referencia necesariamente a estar fuera de la causa; este término significa simplemente sistir a partir de otro; como señala Ricardo de San Víctor: "¿qué es 'existir' sino 'sistir' a partir de alguno, esto es, existir substancialmente a partir de otro?" (Ricardo de San Víctor, 2015, pág. 187), (*De Trinitate* IV, c. 12).

el mismo Ser Subsistente, no puede existir a partir de otro; por eso no puede decirse con propiedad que Dios exista, si se sigue esta definición de la palabra existir. Por este motivo, quizás es más adecuado preguntarse si Dios es, más que si existe.

Por otro lado, aquí "conocer racionalmente" significa que el hombre, con sus capacidades naturales, puede demostrar que Dios existe. Y se entiende por demostración aquello que dice Aristóteles: "a la demostración la llamo razonamiento científico; y llamo científico a aquel [razonamiento] en virtud de cuya posesión sabemos"[7].

Los efectos de Dios en la Creación son los seres finitos, más conocidos por el hombre pero menos en sí mismos, que son los principios de la demostración.

7. Aristóteles, *Analíticos Segundos* I, 71b 18-20.

2. La existencia de Dios en la enseñanza de la Iglesia

Ahora se verá lo que la Iglesia enseña sobre la existencia de Dios y el conocimiento que de Él puede tenerse por medio de la luz natural de la razón para dejar bien claro que no contradice a aquello que se pretende demostrar con esta investigación.

En primer lugar, la Iglesia sostiene que existe Dios, como podemos ver en Ex. 3, 14: "Yo soy el que soy"; en la *Epístola a los Hebreos*: "el que se acerca a Dios ha de creer que existe" (Heb. 11, 6) o en el Símbolo de los Apóstoles cuando se dice "Creo en Dios".

Además, la Iglesia afirma que se puede demostrar mediante la razón a partir de las criaturas la existencia de Dios, como se lee en el libro de la Sabiduría: "Son necios por naturaleza todos los hombres que han desconocido a Dios y no fueron

capaces de conocer al que es a partir de sus obras" (Sb. 13, 1), o en la epístola de san Pablo a los romanos: "lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se manifiesta a la inteligencia a través de sus obras" (Rom. 1, 20) y en lo que dice santo Tomás a partir de esto: "pero esto no sería posible a no ser que por lo creado pudiera ser demostrada la existencia de Dios, ya que lo primero que hay que saber de una cosa es si existe"[8]. Por otro lado, en el Concilio Vaticano I, esto fue confirmado: "la misma Santa Madre Iglesia sostiene y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza a partir de las cosas creadas con la luz natural de la razón humana" (Pío IX, 2018); "si alguno dijere que Dios, uno y verdadero, nuestro creador y Señor, no puede ser conocido con certeza a partir de las cosas que han sido hechas, con la luz natural de la razón humana: sea anatema" (Pío IX, 2018). Así, "la existencia de Dios y otras verdades que de Él pueden ser conocidas por la sola razón natural, tal como dice Rom 1, 19, no son artículos de fe, sino preámbulos a tales artículos"[9]; es decir, según la Iglesia, estas verdades no necesitan de la fe para ser conocidas, sino que mediante la luz natural de la razón humana pueden ser alcanzadas.

En conclusión, la Iglesia no solo no contradice la hipótesis de este trabajo, sino que la avala.

8. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 2.
9. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 2.

3. Posiciones contrarias

Ahora se estudiarán aquellas posiciones que se oponen a la demostrabilidad de la existencia de Dios porque son contrarias a la hipótesis de este trabajo. Estas posiciones se pueden reducir principalmente al ateísmo, a la posición de los que afirman que Dios es evidente para el conocimiento humano y al agnosticismo e irracionalismo.

3.1. Ateísmo

Esta es la posición que en mayor grado se opone a la demostrabilidad de la existencia de Dios, pues es la que consiste en afirmar que no existe. Se distinguen dos tipos de ateísmo: el ateísmo práctico —"cuando se vive sin reconocer a Dios, 'como si' Dios no existiese, es decir, sin preocuparse por su existencia y organizando la propia vida privada y pública al margen de la existencia de cualquier Principio absoluto" (Fabro, 1953/2007, pág. 29)— y el ateísmo teórico —"cuando uno da directa o indirectamente su propio veredicto sobre la

inexistencia de la divinidad" (Fabro, 1953/2007, pág. 29), es decir, "que pretende probar filosófica o racionalmente que Dios no existe" (Derisi, 1988, pág. 24)—.

Demostrando que Dios existe mediante argumentos racionales y respondiendo a las objeciones que algunos plantean contra estas pruebas, se evidenciará el error de sostener lo contrario; sin embargo, con este trabajo no se pretende analizar y refutar todos los argumentos ateístas, sino demostrar la existencia de Dios por medio de los argumentos tomistas.

3.2. Dios es evidente de suyo para el hombre

En segundo lugar, están los que afirman que la existencia de Dios no es demostrable porque realmente esto —que Dios existe— es evidente para nosotros, y lo evidente no necesita de demostración o, mejor dicho, no puede ser demostrado (Gilson, 1978/2002, pág. 55).

Quienes defienden en mayor grado que la existencia de Dios es inmediatamente evidente para el hombre son los que piensan que el ser de Dios puede ser objeto directo de la intuición humana. Esta intuición puede ser sensible o intelectual.

Quien afirma que la esencia divina puede ser objeto de la intuición sensible pretende que Dios es corpóreo —pues las

facultades sensitivas son actos de los órganos corporales[10]—. Pero, como se verá más adelante, Dios es Acto puro (no tiene mezcla de acto y potencia), así que Dios no puede ser un cuerpo porque "todo cuerpo está en potencia por cuanto todo lo que es continuo en cuanto tal es divisible indefinidamente"[11].

Por otro lado, están los que afirman que el ser de Dios puede ser objeto de intuición intelectual, es decir, que el hombre, por su capacidad natural, puede ver la esencia de Dios. Pero esto, como explica santo Tomás, no puede ser posible en el estado natural del hombre, porque el modo de ser de Dios es superior al de cualquier criatura (porque Dios es su propio ser, mientras que las criaturas tienen el ser participado, como se verá más adelante), y el cognoscente tiene el conocimiento de la realidad, "pero no conforme al modo de la realidad conocida, sino conforme al modo del cognoscente"[12 y 13].

Dentro de los que afirman que el ser de Dios puede ser intuido intelectualmente por el hombre, existe la posición —que recibe el nombre de ontologismo— más moderada de los que creen que el hombre, por su capacidad natural, "percibe inmediatamente algo de Dios, aunque no perciba inmediatamente su esencia" (Boedder, 1899, pág. 18) y

---

10. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 12, a. 3.
11. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 3, a. 1.
12. Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis Petri Lombardi* I, d. 3, q. 1, a. 1.
13. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 12, a. 4.

que esta "oscura percepción de Dios, considerada no en su esencia, sino en su relación con las criaturas" es *lo primero que se conoce* (Boedder, 1899, pág. 13), (Grison, 1989, págs. 38-39) y, por tanto, el hombre es naturalmente consciente de la existencia de Dios (Boedder, 1899, pág. 9).

Según Malebranche, principal representante del ontologismo junto con Vicenzo de Gioberti y, según algunos, Antonio Rosmini (González, 1985/2008, pág. 29), el hombre no solo ve a Dios —aunque de manera imperfecta—, sino que también ve todas las cosas en Él[14].

Según el ontologismo, pues, hay una visión inmediata de Dios que es fuente de todo conocimiento posterior (González, 1985/2008, pág. 29).

Algunos ontologistas argumentan, para defender su teoría, que, como Dios es el mayor en la escala del ser, porque todo lo demás tiene su ser por participación del Ser de Dios, Dios también ha de ser lo primero que se conozca, mientras que las ideas particulares y finitas no son más que "participaciones de la idea general del infinito" (Malebranche, 1842, pág. 410), (Boedder, 1899, pág. 20). Es decir, el Primer Ser tiene que Ser el Primer Inteligido (López, 2001, pág. 509). Además, como Dios es causa de lo creado, Él es lo primero

14. Pero la mente no solo tiene la idea de lo infinito, sino que la tiene incluso antes que la de lo finito. Porque concebimos el ser infinito por el solo hecho de concebir el ser, sin pensar si es finito o infinito. Pero para que podamos concebir un ser finito, algo debe necesariamente sustraerse a esta noción general de ser, que por lo tanto debe precederla. (Malebranche, 1842, pág. 410).

que se conoce; en Él se conocen mejor las demás cosas, porque es la Causa universal (López, 2001, pág. 509). El error en que cae este argumento es que no todo conocimiento es a partir de las causas; por ejemplo, podemos saber que los planetas están cercanos porque no titilan, sin embargo, la proximidad de los planetas no es efecto de que estos no titilen, sino al revés[15]. Además, si bien es cierto que, como en Dios se encuentra la razón de su existir, Él tiene que ser lo máximamente inteligible en sí mismo, nada parece indicar que sea lo más inteligible para el hombre; de hecho, parece ser que nuestro conocimiento empieza en lo sensible.

Otra razón por la que parece que el ontologismo es verdadero consiste en que, como todas las cosas son y Dios es el ser, para conocer las cosas es necesario antes conocer a Dios. Es decir, "la afirmación del ser implica inmediatamente la noción de lo divino" (González, 1985/2008, pág. 30). Sin embargo, contra esto se puede decir que, aunque el ser de las criaturas no forme parte de su esencia, sino que es participación del Ser divino, las cosas tienen un ser propio que es diferente de Dios. Que sea evidente la existencia del ser en general no conlleva afirmar la existencia del ser divino porque "el hecho de que ciertos seres existan no implica, de suyo, sino su propia existencia" (Gilson, 1978/2002, pág. 67). "Su separación real [la del ser] con respecto al sujeto esencial no significa su subsistencia, y su simplicidad no es idén-

15. Tomás de Aquino, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, lect. XXIII, n. 136.

tica a la del ser divino" (Herrera, 2015, pág. 64). El hombre, al conocer, no capta al ser subsistente, sino que puede distinguir en las cosas el acto de ser, pero recibido en algo. Puede ser cierto que desde el ser participado sea posible llegar al Ser imparticipado, como veremos más adelante, pero mediante un razonamiento.

Este argumento se parece al que santo Tomás critica en la *Summa Theologiae* que consiste en afirmar que la existencia de Dios es de suyo evidente porque la existencia de la verdad es inmediatamente evidente y Dios es la verdad. A este razonamiento, santo Tomás responde que lo que es evidente de suyo es la existencia de la verdad en general, pero no la de la Verdad absoluta[16].

Otra razón por la que parece que Dios es lo primero que se conoce consiste en que, como lo último en la ejecución es lo primero en la intención y Dios es el último fin de la voluntad, Dios es lo primero en la intención; pero para ello es necesario que sea conocido[17]. Sin embargo, este argumento no es válido, según explica santo Tomás, porque no es necesario que el hombre conozca el fin al que está ordenado, sino que simplemente basta con que lo conozca el que lo gobierna; así como la flecha no conoce su destino, sino que es el arquero que la lanza quien la dirige[18]. Además, este conocimiento de Dios es un saber accidental, porque no es que el hombre

16. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 1.
17. Tomás de Aquino, *Super Boetium De Trinitate*, q. 1, a. 3.
18. Tomás de Aquino, *Super Boetium De Trinitate*, q. 1, a. 3.

sepa que existe Dios, sino que simplemente quiere ser feliz; del mismo modo que quien afirma que conoce a alguien porque sabe que viene, no conoce en verdad al que viene; y esto se manifiesta porque hay gente que pone su felicidad en cosas que no son Dios[19 y 20]. Así hay que decir que está en el hombre el conocimiento de Dios según su semejanza y no en su esencia[21 y 22].

También puede pensarse que Dios es lo primero que se conoce porque aquello en lo que se conoce todo lo demás es lo primero que se conoce. Pero si se conoce todo en la luz de la verdad suprema, Dios es lo primero que se conoce[23]. A este argumento, responde santo Tomás[24 y 25] que la misma verdad increada no es principio próximo del conocimiento, sino que lo es la luz intelectual que hay en el hombre, que "no es más que una cierta semejanza participada de la luz increada en la que están contenidas las razones eternas"[26]. Es en este sentido que se conoce todo en la luz de la verdad suprema.

Por si fuera poco, el ontologismo es inconsistente consigo mismo, según señala Boedder (Boedder, 1899, pág. 18),

---

19. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 1.
20. Tomás de Aquino, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, lect. IV, n. 12.
21. Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis Petri Lombardi* I, d. 3, q. 1, a. 2.
22. Tomás de Aquino, *Quaestiones Disputatae de Veritate*, q. 10, a. 12.
23. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 88, a. 3.
24. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 88, a. 3.
25. Tomás de Aquino, *Super Boetium De Trinitate*, q. 1, a. 3.
26. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 5.

porque no se puede ver inmediatamente algo de Dios sin ver la esencia de Dios, ya que Dios es absolutamente simple y en Él no puede haber accidente —como se podrá probar cuando se demuestre que Dios es Acto puro, ya que el accidente se compara al sujeto como el acto a la potencia[27]—.

No solo el ontologismo defiende que el hombre conoce por naturaleza a Dios. De hecho, en *De fide Orthodoxa* I, c.1, san Juan Damasceno dice que "el conocimiento de que Dios existe está naturalmente implantado en todos" (Juan Damasceno, 1955, págs. 12,16)[28].

Contra los que defienden que el hombre conoce por naturaleza que Dios existe, se puede decir que, si todos en verdad supieran que existe Dios, no habría gente que pensara que no existe, lo cual, por experiencia, se ve que es falso[29].

Por otro lado, existe otra razón, diferente al ontologismo (González, 1985/2008, pág. 29), (López, 2001, pág. 509), por la que parece que la existencia de Dios es evidente de suyo para el hombre y que consiste en afirmar que, partiendo de la sola idea de Dios, se puede llegar a la conclusión de que existe y que, de hecho, no puede pensarse que no exista. En esto se fundamentan todas las razones de esta clase: se dice que una proposición es evidente de suyo cuando su predicado se encuentra en la noción del sujeto (como en el caso

27. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 3, a. 6.
28. Aunque esto que dice san Juan Damasceno no es necesario interpretarlo en sentido estricto.
29. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 1.

de esta proposición: "el todo es mayor que la parte"; "parte" se encuentra en el concepto de "todo")[30], pero Dios es su ser, por lo tanto, es evidente de suyo que Dios es. Sin embargo, si bien es evidente de suyo en sí mismo que Dios es, no lo es para los hombres, porque una proposición es evidente de suyo para todos cuando su predicado está incluido en su sujeto y todos conocen en qué consisten el predicado y el sujeto[31]; pero el hombre, con sus capacidades naturales, no conoce en qué consiste Dios, pues no conoce su esencia, como se vio anteriormente.

Tampoco es válido el argumento de san Anselmo, que pretende demostrar la existencia de Dios a partir de lo que significa su nombre de esta manera: La idea de Dios es la de algo mayor que lo cual nada puede ser pensado. Cuando alguien entiende esto, debe existir en su entendimiento algo mayor que lo cual nada puede ser pensado, ya que lo que se entiende está en el entendimiento. Si aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado existiese tan solo en el entendimiento, podría pensarse algo mayor: esto existiendo en la realidad. Por tanto, Dios, aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado, existe tanto en la realidad como en el entendimiento (Anselmo de Canterbury, 1998, págs. 11-12)[32].

---

30. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 1.

31. *Ibidem*.

32. Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, c. 2: "Y creemos ciertamente que eres algo mayor que lo cual nada puede ser pensado. [...] El propio insensato cuando oye esto mismo que digo: 'algo mayor que lo cual nada puede ser pensado', entiende lo que oye,

Este argumento no es demostrativo, como dice santo Tomás, por dos razones: En primer lugar, "es probable que quien oiga la palabra Dios no entienda que con ella se expresa lo más inmenso que se pueda pensar". En segundo lugar, "tampoco se puede deducir que exista en la realidad, a no ser que se presuponga que en la realidad hay algo tal que no puede pensarse algo mayor que ello"[33]. En efecto, "del mismo modo es necesario poner la cosa y la razón del nombre. Y de que concibamos intelectualmente el significado del término 'Dios' no se sigue que Dios exista sino en el entendimiento"[34]. En el argumento de san Anselmo hay un paso ilegítimo del plano mental al plano real, "todos los atributos que se dicen de un sujeto deben ser del mismo orden del sujeto; a un sujeto real le corresponden atributos reales, y a un sujeto ideal, proposiciones ideales" (González,

---

y lo que entiende está en su entendimiento, aunque no entienda que esto exista. [...] Y, ciertamente, aquello mayor que lo cual nada podemos pensar no puede existir solamente en el entendimiento. Si existiese sólo en el entendimiento, se podría pensar que existiese también en la realidad, lo cual es mayor. [...] Existe, pues, sin género de duda, algo mayor que lo cual no cabe pensar nada, y esto tanto en la inteligencia como en la realidad". También, en el c. 3 (Anselmo de Canterbury, 1998, pág. 13) argumenta así: "Pues puede pensarse que existe algo que no puede ser pensado como inexistente, lo cual es mayor que aquello que puede pensarse como no existente. Por tanto, si aquello mayor que lo cual nada se puede pensar se puede pensar que no existe, esto mismo mayor que lo cual nada podemos pensar no es aquello mayor que lo cual nada podemos pensar; lo que es contradictorio. Así pues, existe verdaderamente algo que mayor no puede ser pensado, de modo que no puede pensarse que no exista". A este argumento responde santo Tomás (*Summa contra Gentiles* I, c. 11) que "el que se pueda pensar que no existe [Dios] no es por imperfección de su ser o por incertidumbre, ya que es absolutamente evidentísimo, sino por la debilidad de nuestro entendimiento, que no puede verlo en sí mismo, sino sólo por sus efectos, mediante los cuales, razonando, llega al conocimiento de su existencia" (Tomás de Aquino, 1924, pág. 21).

33. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 1.

34. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* I, c. 11.

1985/2008, pág. 89), así, "la existencia de Dios únicamente puede predicarse de Dios si, en el punto de partida, a Dios se le coloca en el orden de lo real; pero entonces ya estaría demostrada su existencia" (González, 1985/2008, pág. 89).

Por todo esto, se concluye que es necesaria la demostración (*a posteriori*) de la existencia de Dios.

3.3. Agnosticismo e irracionalismo

El agnosticismo es aquella doctrina que sostiene que no es posible demostrar racionalmente que Dios existe y que, por tanto, debe evitarse emitir un juicio sobre la existencia de Dios (Fabro, 1953/2007, pág. 51). Mientras que el teísta o el ateo piensan que puede saberse que Dios existe o no, "el agnóstico suspende el juicio, diciendo que no hay motivos suficientes ni para la afirmación ni para la negación" (Russell, 1960, pág. 577). Gran parte de agnósticos toman esta actitud basándose en que "solo la intuición sensible es fuente inmediata y segura de conocimiento verdadero" (López, 2001, pág. 511) y, así, Dios queda fuera del alcance del conocimiento humano. Este tipo de agnosticismo recibe el nombre de agnosticismo empírico o científico (Derisi, 1988, pág. 25), (Fabro, 1953/2007, pág. 52); sin embargo, hay muchas vertientes de esta doctrina filosófica, aunque aquello en que todas coinciden es que "el conocimiento de Dios es imposible y que el acceso a Dios está impedido al hombre" (Derisi,

1988, pág. 25).

Por otra parte, se le da el nombre de irracionalismo a aquella doctrina filosófica que "defiende el acceso a Dios por un camino distinto de la inteligencia" (Derisi, 1988, pág. 26). Así, Kant, que rechaza la posibilidad de la demostración de la existencia de Dios por la carencia de valor del principio de causalidad en el ámbito que está fuera del "mundo sensible" (Grison, 1989, pág. 28), defiende la existencia de Dios como un postulado "necesario para sostener el orden moral" (Derisi, 1988, pág. 26). Otros, como Schleiermacher, defienden la existencia de Dios como un principio exigido por los sentimientos (Derisi, 1988, pág. 26). También puede incluirse en esta posición (en el irracionalismo) al fideísmo, que afirma que la existencia de Dios tan solo es un artículo de fe (fe teologal), es decir, que solo por fe puede saberse que Dios existe, y al tradicionalismo, que sostiene que la certeza de que Dios existe debe estar basada en la fe en el testimonio del género humano, porque Dios, al crear al hombre, le enseñó las verdades que ahora se conocen por la tradición (Grison, 1989, págs. 29-30), (Garrigou-Lagrange, 1976, pág. 27).

Tanto los agnósticos como los irracionalistas concuerdan en que la existencia o inexistencia de Dios no es demostrable por razones naturales.

Por el momento se probará que no hay nada que muestre

directamente que no pueda llegarse a saber, por razones naturales, si Dios existe.

Como enseña santo Tomás, una razón por la que parece que es imposible cualquier intento de la demostración de la existencia de Dios es la siguiente: para demostrar que Dios existe es necesario saber qué es Dios, es decir, conocer su *quididad*. Pero, como esto no es posible, no se puede demostrar que Dios exista[35].

A este argumento se puede contestar lo que se dijo en la aclaración de la hipótesis, esto es, que se demostrará la existencia de Dios por sus efectos y, por tanto, de estos se obtiene la razón de su nombre. Una vez demostrado que existe la causa propia de la existencia de los seres finitos, solo es necesaria la identificación de esta causa con Dios.

También puede parecer imposible que pueda demostrarse la existencia de Dios a partir de sus efectos porque no hay proporción entre estos, que son finitos, y Dios, que es infinito[36]. Sin embargo —si bien, en cierto sentido, no hay proporción entre Dios y sus efectos y así no se puede tener conocimiento exacto de Dios—, si Dios existe y es la causa propia de la existencia de los seres finitos, sí que hay relación de las criaturas a Dios en cuanto que Él es causa de sus efectos y, por tanto, puede llegarse al conocimiento de su

35. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 2.
36. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 2.

existencia por un razonamiento apoyado en la causalidad eficiente.

Por otra parte, puede parecer imposible que la razón humana pueda saber demostrativamente que Dios existe porque —si se supone que existe— al ser Él completamente distinto y superior a las criaturas, no puede estar de ningún modo presente en ellas, y, por tanto, no puede llegarse al conocimiento de Dios por una vía cuyo origen diste tanto de Él. Sin embargo, contra esto puede decirse que la trascendencia e inmanencia divinas no se contradicen. Se dice que Dios es trascendente porque Él es el mismo ser subsistente y, así, rebasa completamente a las criaturas, que son por participación del Ser. Sin embargo, también decimos que Dios es inmanente porque Él se encuentra en todas las cosas "como el agente está presente en lo que hace" (Tomás de Aquino, 1988/2001, pág. 144)[37] precisamente por el hecho de que el ser de todas las cosas participa de la plenitud del ser, que es Dios, causa del ser de las criaturas. Esta presencia de Dios en las cosas es, incluso, íntima, porque el ser "es lo formal de todo lo que hay en la realidad", "lo que más penetra las cosas"[38] y, además, Dios, que es primera causa de todo, "se imprime en el efecto más intensamente que la causa segunda"[39]. Así es que Dios, aunque trascendente, también

---

37. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 8, a. 1.
38. *Ibidem.*
39. Tomás de Aquino, *Super Librum de Causis Expositio*, lect. I, n. 26.

está presente en todas las cosas por esencia, "porque su substancia está en todos como causa de ser"[40]. Por esta "presencia del Ser en el ser del ente" (González, 1979/2001, pág. 272) se establece la relación de las criaturas a Dios que hace posible la demostración de su existencia[41].

También puede parecer que no es posible tener conocimiento de la existencia de Dios porque el conocimiento humano empieza en lo sensible y Dios está sobre lo sensible. Sin embargo, que Dios no sea objeto de la intuición sensible no quiere decir que no pueda llegarse al conocimiento de su existencia como causa de lo creado. Haría falta negar el valor trascendente de la causalidad para poder rechazar la demostrabilidad de la existencia de Dios de esta forma.

40. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 8, a. 3.

41. Además de lo que ya se ha dicho, es importante añadir, para salvaguardar la absolutidad y simplicidad de Dios (puesto que la relación es un accidente), que, si bien hay una relación de las criaturas a Dios fundada en el acto de ser participado, no existe una relación real de Dios hacia las criaturas (Cardona, 1987, págs. 52-53).

4. Consideraciones sobre la demostración

Ahora se determinarán las bases en que se fundamenta y el modo en que se realizará la demostración de la existencia de Dios.

4.1. Demostración *quia*

Existen dos tipos de demostración: la demostración que hace saber simplemente que algo es, llamada demostración *quia*, y la que hace saber además por qué algo es (porque demuestra a partir de la causa), que es llamada demostración *propter quid*[42 y 43]. No es posible saber que Dios existe con una demostración por la causa (*propter quid*) porque Dios es incausado. Esto es patente porque existen tantas demostraciones por la causa como causas hay; existen cuatro clases de causas: la material, la eficiente, la formal y la final[44]. Pero

42. Aristóteles, *Analíticos Segundos* I, 78a 22-40 79a 1-17.

43. Tomás de Aquino, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, lect. XXIII, n. 135.

44. Nótese que aquí se habla de demostración por la causa en sentido estricto. No se hace referencia a la demostración por quasi causas, como deducir la bondad divina

la existencia de Dios no puede tener causa material, ni final —porque Él es la causa final de todas las cosas—, ni eficiente —puesto que Él es la causa eficiente de todo lo creado—. Si la existencia de Dios fuese una propiedad suya, podría tener una causa formal: su misma esencia. Sin embargo, como la existencia de Dios es su misma esencia —como se verá más adelante— en Dios tampoco puede haber causa formal de su existencia (López, 2001, pág. 516).

Así pues, en caso de ser posible la demostración de la existencia de Dios, esta ha de ser una demostración quia, es decir, que parte de los efectos de Dios, que son más conocidos para el hombre, aunque menos conocidos en sí mismos.

4.2. Bases filosóficas

Esta demostración, como cualquier otra[45], presupone la validez de ciertos principios. Es posible que se piense que sea ilegítima la aceptación de principios no demostrados porque existe la creencia de que todo en una demostración debe ser demostrado. Sin embargo, esto es absurdo, porque para demostrar algo es necesario partir de otra cosa, que puede no estar demostrada o sí, en cuyo caso sería necesario que se basara en otras cosas anteriores que, a su vez, pueden

de otros de sus atributos (Mantovani, 2007, pág. 115). Sin embargo, este otro tipo de demostración, por algunos llamado *quasi a priori* (Derisi, 1988, págs. 31-32), que puede partir, por ejemplo, de la idea de Dios para demostrar su existencia, tampoco es válida, cosa que ya se visto.

45. Aristóteles, *Analíticos Segundos* I, 71b 20-22.

estar demostradas o no, y así, para defender que todo debe ser demostrado, habría que demostrar siempre lo anterior a partir de algo más anterior, pero es imposible recorrer una serie infinita[46]. Además, este factor no debilita la demostración de la existencia de Dios, porque esta se basa en unos principios que son evidentes[47].

46. Aristóteles, *Analíticos Segundos* I, 72b 5-33.

47. Aun así varios de ellos han sido criticados en repetidas ocasiones, como el principio de causalidad. Sin embargo, no es el propósito de este trabajo hacer una defensa sobre los principios gnoseológicos básicos. Otros autores ya se han dedicado a esta cuestión (Garrigou-Lagrange, 1976).

III. Las cinco vías de Santo Tomás

1. Estructura general de los argumentos tomistas

Antes de proceder a la exposición de las vías por separado, se señalará cuál es la estructura general que siguen todas ellas. Todas estas demostraciones siguen este orden:

En primer lugar se empieza por el punto de partida, que es un efecto propio de Dios manifiesto a todos. Después, por la aplicación del principio de la causalidad eficiente, se sigue que dicho efecto requiere una causa para que exista en un momento. Por la imposibilidad de proceder al infinito en una serie de causas subordinadas *per se*, se llegará a la conclusión de que es necesario detenerse en una causa primera, causa de la existencia actual del efecto del que parte la demostración. El último paso de tal demostración es la identificación necesaria de esta primera causa de la serie jerárquica de causas con Dios.

1.1. El punto de partida

Como ya se especificó, las cinco vías son demostraciones *quia* o *a posteriori*; es decir, todas ellas parten del efecto para demostrar la causa. Así, lo primero que hay que señalar con respecto al punto de partida es que este ha de ser un efecto divino. Por esta razón, el punto de partida debe tener una manifiesta condición de efecto para poder ser posible la demostración (López, 2001, pág. 532). Con esto no se pretende indicar que sea necesario ser consciente de la índole de efecto del punto de partida al comenzar el camino racional de ascenso a Dios; de darse presupuesta la condición efectiva del punto de partida, ya se daría por sabida la existencia de su causa eficiente próxima. Tan solo es necesario que sea evidente la limitación del punto de partida. Se recalca aquí la necesaria condición de efecto del punto de partida para aclarar que esta no es una demostración *propter quid* o *a priori*, como se dijo anteriormente.

En segundo lugar, se advierte que, para que esta sea una demostración accesible para todos, los efectos de los que se parte han de ser también accesibles a todo hombre. No sería adecuado partir de un hecho desconocido por muchos para probar que Dios existe. De esta forma, los efectos de los que parte la demostración deben proceder de la experiencia humana. Es importante hacer notar que si bien consta por la experiencia la existencia del punto de partida de forma particularizada, esto que se conoce pertenece a un género

de cosas del cual se toma. Así, por ejemplo, puede verse que una piedra, un bastón o una mano se mueven, pero todo esto forma parte de las cosas que se mueven.

Por último, cabe indicar que debe partirse de un efecto propio para concluir la existencia de su Causa propia, que es Dios. Es decir, el punto de partida, como efecto propio de su causa propia, debe depender "*per se primo*, necesaria e inmediatamente" (Garrigou-Lagrange, 1976, pág. 297) de Dios. Del efecto debe requerirse necesaria e inmediatamente su causa.

Además, el efecto debe ser universal, porque Dios es causa universal de todo lo que existe y "es necesario que los efectos más universales sean reducidos a causas más universales y principales"[48]. Cuanto más universal sea el efecto, más universal será la causa. "La causa propia de un efecto particular puede ser una causa también particular, pero la causa propia de un efecto universal debe ser una causa asimismo universal" (López, 2001, pág. 526); como se pretende demostrar la existencia de una única causa universal, es conveniente que el punto de partida sea también universal (López, 2001, pág. 532).

Siguiendo esto, tendría que ser posible demostrar que Dios existe tomando como punto de partida cualquier efecto que se encuentra en la realidad, porque cualquier perfección de la criatura se fundamenta en el acto de todo acto, que

48. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 45, a. 5.

es el ser —sin el cual no tendría ninguna perfección— que depende directamente de Dios.

Así pues, el punto de partida debe ser un efecto (es decir, algo finito, limitado) tomado de la experiencia, que sea patente para todos, universal y directamente dependiente de Dios.

1.2. Aplicación del principio de causalidad eficiente

Este es el segundo elemento presente en las cinco vías y, al mismo tiempo, el más importante, "pues la causalidad se constituye como el fundamento en que descansa el proceso de la demostración" (González, 1985/2008, pág. 96).

Este segundo momento consiste en la aplicación del principio de causalidad eficiente al punto de partida, es decir, reconocer que el efecto del que se parte no puede existir sin un agente que lo produzca (López, 2001, pág. 522). Este agente es la causa eficiente, que, por el hecho de ser sustancia, es el fundamento de la acción, que se origina en el agente, en virtud de la cual hace surgir el efecto o pasión en el sujeto paciente (López, 2001, pág. 533).

En la mayoría de las vías se procede primeramente examinando el punto de partida y, a partir de él, se deduce que ha de tener una causa. Sin embargo, no en todas las pruebas de santo Tomás se procede directamente a la aplicación del principio de causalidad al punto de partida, sino que en algún caso, como se verá más adelante en la tercera vía, es

preciso algún otro proceso previo.

Es importante señalar que, al decir que el efecto necesita una causa para que se produzca, se habla de una causa propia, es decir, aquella que se requiere necesariamente para la producción del efecto. Al hablar de causa propia no se hace referencia, por tanto, a aquellas causas que influyen de algún modo para la producción del efecto pero que no son estrictamente necesarias.

Una vez establecida la existencia de esta causa, puede ser que esta sea la Causa primera o que sea una causa segunda. En tal caso, es necesario buscar la causa anterior, que de ser también causada, su causa puede ser también causa segunda, y así sucesivamente. Ante esto surgen dos opciones: que haya una primera causa en cualquier serie de causas subordinadas o que pueda darse el caso de una serie de infinitas causas eficientes subordinadas.

1.3. Imposibilidad de proceder al infinito en la serie de causas

Así, el siguiente paso de estas pruebas consiste en demostrar que no puede darse una serie infinita de causas subordinadas, sino que siempre es necesario que haya un primer miembro de la serie, que sea la Causa primera, de la que reciben su capacidad causal todas las demás causas, que son instrumentales y causas segundas.

Para evitar que las vías sean malentendidas, es preciso hacer

una observación para aclarar lo que se entiende por la serie subordinada de causas: esta es una serie de causas *per se* o esencialmente subordinadas en el presente; es decir, las causas subordinadas a otras derivan su poder de estas, que son anteriores jerárquicamente (no temporalmente) (Feser, 2017/2021, pág. 23). Esto significa que todas las causas de la serie deben actuar en el presente para que se dé el efecto último (López, 1950, pág. 80).

No se debe confundir la serie de causas con una serie de causas accidentalmente subordinadas en el pasado. Este tipo de causas son las que, aunque en un momento fueron necesarias para la producción del efecto, no es necesario que actúen en el presente (López, 1950, pág. 79). Por ejemplo, en el caso de la generación de un hombre, es necesario que el padre actúe en un momento; sin embargo, más adelante, no es necesaria ni siquiera la misma existencia del padre para que exista el hijo, como tampoco es necesario que existan el abuelo, ni el bisabuelo ni ninguna otra causa de esta serie de causas que se extiende hacia el pasado[49].

---

49. Esto mismo lo enseña santo Tomás: "En las causas eficientes, es imposible proceder hasta el infinito, pues se multiplicarían indefinidamente las causas requeridas para la producción de algún efecto. Ejemplo: Que la piedra sea movida por el bastón, éste por la mano, y así indefinidamente. Pero no es imposible que accidentalmente unas causas dependan de otras indefinidamente, de modo que todas las causas que se multiplican indefinidamente equivalen a una sola cosa. Ejemplo: El carpintero utiliza accidentalmente muchos martillos porque se van rompiendo uno tras otro. En este caso, resulta claro que es sólo accidental usar un martillo después de otro. Lo mismo sucede cuando un hombre engendra a otro después de que él ha sido engendrado, ya que engendra en cuanto que es hombre y no en cuanto que es hijo de otro hombre. Todos los hombres que engendran tienen un mismo rango en la escala de las causas eficientes. Esto es, son

Es importante esta aclaración porque, de lo contrario, podría pensarse que las vías de santo Tomás son argumentos que intentan demostrar que Dios existe remontándose al inicio del universo en una serie de causas accidentalmente subordinadas en el pasado y deduciendo que es necesario que el universo tenga una causa si tiene un inicio temporal. Tal es el procedimiento de otras pruebas diferentes a las cinco vías, como, por ejemplo el argumento Kalām (Craig, 1979). Sin embargo, en los argumentos de santo Tomás no es necesario remontarse hacia el pasado ni, mucho menos, hasta el inicio del universo para demostrar que Dios existe. De hecho, según santo Tomás no es posible demostrar filosóficamente que el universo tenga un inicio porque, si Dios lo hubiese querido, podría haber creado un mundo eterno[50 y 51].

El motivo por el que es necesario que en las vías tomistas las causas de la serie de causas no sean accidentalmente subordinadas es que estas, en último término, "dan únicamente razón del fieri del efecto, y lo que se trata de buscar es la causa del ser, y ésta únicamente se resuelve con la inquisición de las causas esencialmente subordinadas en el presente" (González, 1985/2008, pág. 100).

agentes particulares. Por lo tanto, no es imposible que el hombre engendre al hombre indefinidamente. Esto sería imposible si la generación de tal hombre dependiera de otro hombre, y de uno de los elementos, y del sol, y así hasta el infinito" (Tomás de Aquino, 1988/2001, pág. 465), (*Summa Theologiae* I, q. 46, a. 2).

50. Tomás de Aquino, *De Aeternitate Mundi Contra Murmurantes.*

51. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 46, a. 2.

1.4. Término de la demostración

El término o conclusión de las pruebas consiste en la afirmación de que existe una causa primera y universal de los efectos que se han tomado como punto de partida. Esta causa, que se presenta en cada vía bajo un aspecto diferente, según "el aspecto que corresponde a la acción causal que haya sido considerada" (López, 2001, pág. 535), es el primer Ente y se identifica con Dios. Dicha identificación se fundamenta en la definición nominal de Dios.

Para evidenciar tal identificación, se pueden también investigar los atributos, derivados del aspecto que se descubre en cada vía de este primer Ente, que le corresponden.

2. Las cinco vías

Ahora se pasará a la explicación de las cinco vías de Tomás de Aquino, que son los argumentos que presenta en la *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3 para demostrar la existencia de Dios. Aunque, para explicar las vías, se siga aquí principalmente dicha obra, con el fin de que estos argumentos sean bien entendidos, también se utilizarán algunos textos de otros escritos de santo Tomás donde presenta también parte de estas pruebas.

2.1. La vía del movimiento

Este es el primer argumento que santo Tomás presenta en la *Summa Theologiae* y parte del hecho de que en el mundo hay cosas que se mueven para demostrar la existencia de un primer motor que no es movido por nadie, que es Dios.

La primera vía está, sin duda, inspirada en Aristóteles, quien

formula en el libro XII de la *Metafísica* y en el libro VIII de la *Física* unos argumentos similares a los de santo Tomás. Sin embargo, como ya se verá, la primera vía no es idéntica a las pruebas de Aristóteles. No solo santo Tomás, sino que otros filósofos anteriores a él, como Maimónides (Maimónides, 2013, págs. 319-327)[52], exponen su propia versión de esta prueba aristotélica.

No debe olvidarse que la primera vía se encuentra, además de en la *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3, en otros lugares paralelos de la obra del Aquinate, como el *Compendium Theologiae* I, c. 3 y la *Summa contra Gentiles* I, c. 13.

2.1.1. Formulación del argumento

Dice así santo Tomás:

> La existencia de Dios se puede demostrar por cinco vías. La primera y más manifiesta se funda en el movimiento. Es innegable, y consta por el testimonio de los sentidos, que en el mundo hay cosas que se mueven. Pues bien, todo lo que se mueve es movido por otro, ya que nada se mueve más que en cuanto está en potencia respecto a aquello para lo que se mueve. En cambio, mover requiere estar en acto, ya que mover no es otra cosa que hacer pasar algo de la potencia al acto, y esto no puede hacerlo más que lo que está en acto, a la manera como lo caliente en acto, v. gr., el fuego hace que un leño, que está caliente en potencia, pase a estar caliente en acto. Ahora bien, no es posible que una misma cosa esté, a la vez, en acto y en potencia respecto a lo mismo, sino respecto a

52. Moisés Maimónides, *Guía de los Perplejos* II, c. 1.

> cosas diversas: lo que, v. gr., es caliente en acto, no puede ser caliente en potencia, sino que en potencia es, a la vez, frío. Es, pues, imposible que una cosa sea por lo mismo y de la misma manera motor y móvil, como también lo es que se mueva a sí misma. Por consiguiente, todo lo que se mueve es movido por otro. Pero, si lo que mueve a otro es, a su vez, movido, es necesario que lo mueva un tercero, y a este otro. Mas no se puede seguir indefinidamente, porque así no habría un primer motor y, por consiguiente, no habría motor alguno, pues los motores intermedios no mueven más que en virtud del movimiento que reciben del primero, lo mismo que un bastón nada mueve si no lo impulsa la mano. Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie, y este es el que todos entienden por Dios (Tomás de Aquino, 1964, págs. 320-321).

El argumento, tal como se presenta en la *Summa Theologiae*, sigue esta estructura:

1. En el mundo, hay cosas que se mueven (punto de partida).
2. Cada cosa que se mueve es movida por otro (aplicación del principio de causalidad).
3. Es imposible una serie infinita de motores movidos (imposibilidad de la regresión al infinito).
4. Hay un primer motor que no es movido por nadie, este es el que todos entienden por Dios (término de la demostración).

2.1.2. El punto de partida

El punto de partida del argumento es el movimiento, el hecho de experiencia de que hay cosas que se mueven: "Es innegable, y consta por el testimonio de los sentidos, que en el mundo hay cosas que se mueven". En primer lugar, entonces, hay que precisar lo que significa movimiento.

"El movimiento es la actualidad de lo potencial en cuanto a tal"[53]. Esta es la definición clásica de Aristóteles del movimiento y también la que sigue santo Tomás, pues afirma que "el Filósofo define muy adecuadamente el movimiento diciendo que es entelequia, es decir, acto del existente en potencia en cuanto que está en potencia"[54]. Cabe hacer dos observaciones sobre este término: En primer lugar, no debe reducirse el alcance de esta palabra a la mera traslación, sino que también es movimiento la alteración (movimiento en la cualidad) y la disminución y el aumento (en el predicamento de la cantidad)[55]. Sin embargo, aunque se dé el movimiento en estos tres predicamentos, no se extiende a todos ellos (Prieto, 2017/2020, págs. 101-102),[56]. La segunda consideración que debe hacerse es que esto que santo Tomás entiende por movimiento (*motus*) en sentido estricto únicamente se refiere al cambio accidental y no al sustancial (generación y

53. Aristóteles, *Física* III, 201a 10-11.
54. Tomás de Aquino, *In octo libros Physicorum expositio*, lect. II, n. 194.
55. Aristóteles, *Metafísica* XII, 1069b 9-23.
56. Aristóteles, *Física* III, 200b 33-201a 4.

corrupción)[57], (Echavarría A. , 2022, pág. 242), (Wippel, 2000, págs. 445-446). En santo Tomás, este término *latino, motus,* es equivalente a lo que Aristóteles llama *kī́nēsis* (*κίνησις*) (Echavarría A., 2022, pág. 242), (Bonino, 2016, pág. 172). Cuando, en cambio, Aristóteles habla de movimiento en un sentido más amplio, extendido su significado también al cambio sustancial, utiliza el término *metabolḗ* (*μεταβολή*), que también incluye las nociones de generación y corrupción (*génesis y phthorá*)[58], (Bonino, 2016, pág. 171)[59].

Podría surgir la duda de que las cosas realmente se muevan. Sin embargo, como explica el Aquinate, son los sentidos los que captan que las cosas se mueven y, por tanto, para dudar del movimiento es preciso dudar de la experiencia sensible. Por eso dice santo Tomás que es innegable que hay cosas que se mueven. Esto es un hecho que se conoce por la experiencia sin ninguna dificultad; el punto de partida se manifiesta desde el primer contacto del hombre con la realidad, de ahí que santo Tomás llame a la primera vía la más manifiesta, refiriéndose a la claridad del punto de partida y no porque se trate del argumento más fácil de comprender (González, 1985/2008, pág. 102), (Echavarría A. , 2022, pág. 240), (Bonino, 2016, págs. 168-169).

57. Tomás de Aquino, *In octo libros Physicorum expositio,* lect. II, nn. 477-479.

58. Aristóteles, *Física* V, 225a 1-225b 9.

59. Sin embargo, como se verá, el punto de partida puede tomarse en un sentido más amplio.

2.1.3. El principio de causalidad

El siguiente momento de la primera vía consiste en la aplicación del principio de causalidad al punto de partida, de esta forma se deduce que "todo lo que se mueve es movido por otro". Santo Tomás prueba esto mostrando la imposibilidad de que algo se mueva a sí mismo, y lo hace a partir de los principios constitutivos del movimiento: "nada se mueve más que en cuanto está en potencia respecto a aquello para lo que se mueve. En cambio, mover requiere estar en acto, ya que mover no es otra cosa que hacer pasar algo de la potencia al acto". Por tanto, todo lo que se mueve es movido por otro, porque "no es posible que una misma cosa esté, a la vez, en acto y en potencia respecto a lo mismo".

Ya se ha visto que lo que se mueve está siempre en potencia de un acto ulterior. Porque el movimiento es un acto imperfecto que no tiene el término en sí mismo[60]. La potencialidad respecto a un acto perfecto es algo intrínseco al movimiento. Esta potencialidad significa dos cosas: en primer lugar, que no se posee el acto que se adquiere al cesar el movimiento, y, en segundo lugar, que lo que lo que está en potencia tiene capacidad de poseer el acto perfecto (Feser, 2017/2021, pág. 20). Si se niega esta potencialidad y ordenación a un acto ulterior, se está negando el mismo movimiento. Es pues innegable y evidente la primera premisa de este segundo paso argumental: "todo lo que se mueve está en potencia

60. Tomás de Aquino, *In octo libros Physicorum expositio*, lect. II, n. 194.

respecto a aquello para lo que se mueve".

También es innegable que la acción de mover consiste en hacer pasar algo de la potencia al acto, porque si las cosas en que hay movimiento pasan de la potencia al acto, ya sea por su propia acción o la de otro, es patente que esta acción consiste en actualizar la potencia del móvil. Esto, además, no es algo que resulte extraño, más bien se confirma por la experiencia, como se ve en el ejemplo que emplea santo Tomás. El leño, que está en potencia para estar caliente, es calentado por el fuego. La acción del fuego consiste en actualizar la potencia del leño a estar caliente, en hacer pasar este puro poder ser a un ser actual.

También, todo lo que mueve, es decir, lo que hace pasar de ser algo en potencia a serlo en acto, tiene que estar en acto. "Nada obra sino en cuanto está en acto"[61]. Esto es así porque no se puede dar lo que no se tiene, y actualizar una potencia quiere decir comunicar un acto o perfección. En el caso del leño y el fuego, es necesario que el fuego esté caliente en acto, de lo contrario no podría comunicar el calor en acto al leño, porque no poseería el calor en acto. Algo caliente en potencia no puede calentar, como es obvio.

Por último, "nada puede estar en acto y en potencia respecto a lo mismo", cosa que sucedería en el caso de que algo se moviera a sí mismo. Porque, como ya se ha dicho, lo que se mueve es potencialmente aquello hacia lo que se mueve

61. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* I, c. 13.

mientras que lo que mueve lo es actualmente. Así, mediante el principio de no contradicción, porque nada puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo el mismo sentido, se concluye que todo lo que se mueve no se mueve a sí mismo, sino que, por tanto, es movido por otro.

Ahora bien, puede pensarse que este argumento es falaz, porque es un hecho que en la realidad hay seres que se mueven a sí mismos, como es el caso de los vivientes. Pero respecto a esto explica santo Tomás[62] que el viviente se mueve a sí mismo pero no primordialmente y por sí, es decir, que todo él no se mueve a sí mismo, sino que se mueve en virtud de una de sus partes. Así, por ejemplo, cuando un hombre camina no se mueve a sí mismo todo él, sino que es por el movimiento de sus piernas que todo él se mueve. En consecuencia, lo que sucede en el caso de los vivientes es que "la sustancia viva, valiéndose de sus distintas facultades y órganos, actúa y padece a la vez, pero no bajo el mismo aspecto" (López, 2001, pág. 541).

En la *Summa contra Gentiles*[63], siguiendo a Aristóteles, santo Tomás utiliza otros procedimientos para probar que todo lo que se mueve es movido por otro, como la inducción. Sin embargo, el argumento que ya ha sido expuesto es más perfecto que los demás procedimientos utilizados por santo Tomás en otros pasajes paralelos para demostrar este prin-

62. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* I, c. 13.
63. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* I, c. 13.

cipio. Esto es así por dos motivos: en primer lugar porque este argumento parte de la misma definición de mover y de ser movido, y así demuestra que todo lo que se mueve es movido por otro para toda clase de movimiento, no viéndose obligado a demostrarlo a partir de cada especie de movimiento en particular. La segunda razón es que, al utilizar la definición de movimiento, que incluye las nociones de acto y potencia, el argumento se extiende no solo a lo que se mueve, sino a cualquier actualización de una potencia. Así, se puede generalizar el principio de "todo lo que se mueve es movido por otro" a "todo lo que pasa de la potencia al acto es actualizado por algo en acto". Este principio abarca más realidades que el movimiento en sentido estricto (*kī́nēsis*), pues también incluye la generación y corrupción de una sustancia y cualquier cambio en general (Echavarría A. , 2022, pág. 245).

2.1.4. Imposibilidad de proceder al infinito

En el tercer momento de la argumentación se investiga si todo lo que mueve es movido por otro. Si la respuesta es negativa, se concluye necesariamente que existe un motor inmóvil, que es lo que se pretende demostrar. Por el contrario, si todo lo que mueve es movido por otro, hay una serie infinita de móviles en la que cada uno es movido por otro anterior a él. Así pues, en este momento de la argumentación se pretende demostrar la imposibilidad de proceder al infinito en la serie

de motores movidos: "Pero, si lo que mueve a otro es, a su vez, movido, es necesario que lo mueva un tercero, y a este otro. Mas no se puede seguir indefinidamente".

Santo Tomás, para demostrar que es imposible la serie infinita de motores y movidos, explica que, de existir verdaderamente una serie así, no habría un primer motor, y que, por tanto, no habría movimiento. La razón de esto es que los motores intermedios, es decir, los que mueven por ser movidos por otros, no mueven si no hay un motor primero; pero los motores de la serie infinita son intermedios, ya que ninguno de ellos tiene en sí el poder para mover. Sin embargo, esto, que nada mueve ni se mueve, es contrario al punto de partida; por tanto, no hay series infinitas de motores y movidos.

Como puede notarse, toda esta argumentación se fundamenta en el hecho de que los motores intermedios no mueven sino en virtud de un primero. Al introducir el concepto de motores intermedios, santo Tomás está especificando a qué clase de serie de motores y movidos se refiere. Como se explicó anteriormente, existen dos clases de series de causas: las series causales *per accidens* y las series causales *per se*. En la serie de causas accidentalmente subordinadas (*per accidens*), las causas se dan sucesivamente, mientras que en la serie de causas *per se*, todas las causas se dan simultáneamente. Además, en la serie causal *per accidens*, las causas anteriores no son causas de la causalidad de las

posteriores (Bonino, 2016, pág. 179), mientras que, en la serie de las causas *per se*, una causa segunda, en este caso llamado motor intermedio, solo causa en la medida en que es causada por todos los miembros anteriores de la serie; su poder causal deriva de las causas anteriores (Cohoe, 2013, pág. 841). Al hablar de la imposibilidad de la regresión al infinito, entonces, santo Tomás está hablando de una serie causal *per se* porque precisa que las causas intermedias mueven en virtud del primero, esto es, su poder para mover está derivado. El ejemplo que santo Tomás emplea, la mano que mueve el bastón que mueve otra cosa, es una serie causal *per se*, ya que el bastón mueve en la medida que mueve la mano.

Al tratarse de una serie causal *per se*, la regresión al infinito es imposible. Esto es así por la naturaleza instrumental de los motores intermedios[64], porque "todo lo que mueve y es movido tiene razón de instrumento"[65]. Si todos los motores de la serie tienen su poder para mover de modo derivado, es necesario que exista un primer motor que mueva de modo no derivado y no instrumental (Feser, 2017/2021, pág. 24), de no haber un primer motor, los motores intermedios no moverían. El caso de la serie de infinitos motores movidos no es una excepción, porque

> a menos que haya un primer motor, es decir, un motor que no

64. Tomás de Aquino, *Compendium Theologiae*, c. 3
65. Tomás de Aquino, *In octo libros Physicorum expositio*, lect. IX, n. 812.

> dependa del movimiento de algo anterior para su capacidad de mover otras cosas, el movimiento de nada más se explicará. Multiplicar hasta el infinito los motores movidos, o las explicaciones insuficientes del movimiento, no conduce a otra cosa que a una infinidad de insuficiencias (Wippel, 2000, pág. 423).

Cada miembro de la serie de motores y movidos "tiene que estar recibiendo para poder dar y tiene que haber una fuente que dé cuenta de lo que recibe. Si no hay un primer miembro no derivativo de la serie, no existe tal fuente" (Cohoe, 2013, pág. 852). Por este motivo, en una serie infinita de motores y movidos, al no haber un primer motor, nada movería.

2.1.5. El término de la demostración

Si no es posible proceder al infinito en la serie de motores movidos, es necesario concluir que existe un primer motor inmóvil que es principio de todo movimiento. Este primer motor es lo que todos llaman Dios: "Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie, y este es el que todos entienden por Dios".

Este primer Motor es también Acto puro, de lo contrario tendría mezcla de potencialidad y habría algo anterior a Él de quien dependería. El primer Motor es también quien "da movimiento a todas las cosas"[66], porque difunde su actualidad y la comunica a todo lo creado (Bonino, 2016, pág. 181).

66. Tomás de Aquino, *Compendium Theologiae*, c. 4

2.1.6. Aclaraciones sobre la primera vía

Aunque ya se ha formulado la primera vía y explicado el proceso de la demostración quedan todavía algunas cuestiones por resolver respecto a este argumento.

En primer lugar, existen algunos inconvenientes por los que parece que el principio de que "todo lo que se mueve es movido por otro" es falso.

El primero de ellos es el principio de la inercia, formulado por Isaac Newton en su primera ley del movimiento, según el cual "todo cuerpo persevera en su estado de reposo o movimiento uniforme y rectilíneo a no ser en tanto que sea obligado por fuerzas impresas a cambiar su estado" (Newton I. , 1686, pág. 12). Si la fuerza resultante que actúa sobre un cuerpo es nula, este mantendrá el módulo, la dirección y el sentido de su velocidad; así parece ser que no hay algo que mueva a este cuerpo, sino que su movimiento rectilíneo y uniforme no es más que un estado propio como lo es el reposo. Por esta razón, algunos pretenden que el principio aristotélico de que "todo lo que se mueve es movido por otro", junto con toda su visión de la física, está equivocada[67].

67. Según dice A. N. Whitehead, la enunciación del principio de la inercia "es un himno de triunfo sobre herejes derrotados. Habría que ponerle música y cantarla en los pasillos de las universidades. Los adversarios derrotados son los aristotélicos, que durante dos mil años impusieron a la dinámica la búsqueda de una causa física del movimiento, mientras que la verdadera doctrina concibe el movimiento uniforme en línea recta como un estado en el que todo cuerpo se mantendrá de forma natural, salvo en la medida en que se vea obligado por una fuerza impresa a cambiar de estado" (Whitehead, 1968, pág. 235).

Sin embargo, en realidad la ley de la inercia no contradice a este principio aristotélico. Esto es así porque la ley de la inercia no hace más que proporcionar una descripción fisicomatemática del movimiento uniforme, pero "deja sin contestar la búsqueda filosófica de las causas" (Wippel, 2000, pág. 455), no da "nada semejante a una descripción exhaustiva de la naturaleza, sino que abstrae de todo aquello que no pueda ser 'matematizado'" (Feser, 2017/2021, pág. 46)[68].

Tómese como ejemplo para ilustrar esto el caso imaginario de un hombre que desliza un objeto sobre una superficie plana de tal manera que este se mueve a velocidad constante y en línea recta. En tal situación, podría deducirse, mediante el principio de la inercia, que la fuerza resultante que actúa sobre este objeto es nula, siendo la fuerza que contrarresta a la que ejerce el hombre la fuerza de rozamiento

68. El mismo B. Russell reconoce el carácter abstractivo propio de las ciencias fisicomatemáticas: "No siempre se es consciente de lo excesivamente abstracta que es la información que la física teórica tiene que dar. Establece ciertas ecuaciones fundamentales que le permiten tratar la estructura lógica de los acontecimientos, mientras que deja completamente desconocido cuál es el carácter intrínseco de los acontecimientos que tienen la estructura. [...] Nada en la física teórica nos permite decir nada sobre el carácter intrínseco de los acontecimientos en otros lugares. [...] Todo lo que la física nos da son ciertas ecuaciones que dan propiedades abstractas de sus cambios" (Russell, 1959, págs. 17-18). Como dice Weisheipl: "La base lógica del principio [de inercia] reside en la naturaleza de la abstracción matemática, que debe dejar fuera de consideración el contenido cualitativo y causal de la naturaleza. Es decir, la física matemática nunca podrá alcanzar la realidad última de la "naturaleza", su espontaneidad e intencionalidad, sus características cualitativas y dependencias causales, todo lo cual se da en la experiencia humana. Además, puesto que la física matemática abstrae de todos estos factores, no puede decir nada sobre ellos; no puede afirmar ni negar su realidad, aunque un matemático puede ser inducido a creer en una realidad más amplia que sus abstracciones" (Wheisheipl, 1985, pág. 48).

del objeto con el plano. Este sería un caso hipotético en el que se cumple la ley de la inercia, sin embargo, no puede decirse que el objeto que se mueve no tenga ninguna causa de su propio movimiento y que este sea un mero estado que posee de forma natural; como es patente, el motor, en este ejemplo, es el hombre que mueve el objeto, pero esto es una realidad que la mecánica newtoniana y la física moderna no pueden contemplar. Así, como puede verse, la ley de la inercia no es más que un principio físico que describe aspectos mesurables por esta ciencia matemática, pero no puede ni podrá refutar el principio de causalidad (Feser, 2017/2021, pág. 47). "Se interprete la inercia como se interprete, tiene que hacerse compatible con el principio de causalidad, que captura niveles de la realidad más profundos que los que la física aprehende o puede aprehender" (Feser, 2017/2021, pág. 47).

Sin embargo, todavía pueden permanecer algunas dudas con respecto al principio de "que todo lo que se mueve es movido por otro" al tratar de las cuestiones de la caída de los cuerpos y el lanzamiento de proyectiles. ¿Cuál es la causa del movimiento de los cuerpos en estos casos? Para resolver esta pregunta es necesario entender la visión aristotélica y escolástica del movimiento.

Según el Estagirita, el movimiento de lo que no se mueve por accidente es natural o violento y contrario a su naturaleza, además hay cosas que se mueven por sí mismas y otras que

no[69]. En el caso de lo que se mueve según su naturaleza y por otro, "la naturaleza es un principio y causa del movimiento"[70]. Este es el caso del movimiento de los cuerpos graves, que por naturaleza se mueven hacia abajo. Ahora bien, lo que se mueve por naturaleza tiene una causa de su movimiento, que no debe confundirse con la forma sustancial o naturaleza, porque esta no es la causa eficiente del movimiento, sino que tan solo es el principio formal; "no es que la forma natural sea motor, sino que el motor es el agente que da tal forma a la cual sigue el movimiento"[71].

En el caso del movimiento por violencia, dice Aristóteles que es evidente que lo que se mueve es movido por otro (Aristóteles, 1995, pág. 440)[72]. Sin embargo, no es tan evidente esto en el caso de los proyectiles: el proyectil una vez lanzado parece no necesitar ninguna causa para moverse (y, de hecho, de acuerdo con la teoría de la inercia, si ninguna otra fuerza actuara sobre el cuerpo, este seguiría eternamente con la velocidad y dirección que tenía al ser lanzado). Para resolver esta cuestión, puede recurrirse a una teoría del ímpetu, según la cual "un poder transitorio sería dado al cuerpo en movimiento por el lanzador o arrojador original de un proyectil dado. Este poder seguiría permitiendo que el cuerpo se moviera después de dejar de estar en contacto

69. Aristóteles, *Física* VIII, 254b 7-18.
70. Aristóteles, *Física* II, 192b 20-25.
71. Tomás de Aquino, *In octo libros Physicorum expositio*, lect. I, n. 92
72. Aristóteles, *Física* VIII, 254b 25-28.

directo con el lanzador" (Wippel, 2000, pág. 455). Aunque esta teoría no aparezca formulada en santo Tomás, otros tomistas posteriores como "Juan Capreolo, Domingo de Soto, Juan de Santo Tomás y muchos otros no tenían dificultad en aceptar el ímpetu como una fuerza no natural dentro del proyectil, pero no podían aceptar el ímpetu como una causa eficiente" (Wheisheipl, 1985, pág. 68) del movimiento, ya que eso equivaldría a afirmar que el proyectil es un semoviente. "El tomista español Domingo de Soto vio una clara analogía entre la causalidad eficiente del *generans* produciendo 'naturaleza', de donde viene el movimiento 'natural', y el proiciens produciendo 'ímpetu', de donde viene el movimiento 'violento'" (Wheisheipl, 1985, pág. 68).

Mediante esta teoría, entonces, puede explicarse la no contradicción entre el principio de la inercia y el principio de que todo lo que se mueve es movido por otro.

Otros, en cambio, para defender el principio aristotélico afirman que, en última instancia, de haber verdadera contradicción entre ambos principios, habría que darle la validez al principio aristotélico, ya que, en realidad, la ley de la inercia no está demostrada (Wippel, 2000, pág. 456). En primer lugar, la ley de la inercia no es una verdad evidente por sí[73]. "Además, no existe ningún razonamiento filosó-

73. Como dice H. Poincaré: "Un cuerpo bajo la acción de ninguna fuerza sólo puede moverse uniformemente en línea recta. ¿Es esta una verdad impuesta a la mente *a priori*? Si es así, ¿cómo es que los griegos la ignoraron? ¿Cómo pudieron creer que el movimiento cesa con la causa del movimiento? O, de nuevo, que todo cuerpo, si no hay nada que lo impida, se moverá en círculo, la más noble de todas las formas de

fico que pueda establecer la ley de la inercia como una ley universal de la naturaleza, y "si bien es cierto que el principio parece estar 'implicado' en muchos casos particulares, de modo que podemos decir con Poincaré que está 'verificado experimentalmente en algunos casos particulares', no existe ninguna prueba real de que sea una ley" (Wheisheipl, 1985, pág. 42)[74].

En última instancia, no debe olvidarse que la primera vía no parte únicamente del movimiento local, y que, de no ser posible la demostración en esta especie de movimiento, la validez de la primera vía sigue vigente.

Por otra parte, existe una objeción con respecto a la justificación que santo Tomás da del principio de que "cada cosa que se mueve es movida por otro" al decir que "mover requiere estar en acto". Esta es la objeción, formulada por A. Kenny[75].

Esta objeción, sin embargo, no tiene ninguna validez, porque está fundada en una comprensión equivocada de lo que santo Tomás quiere decir al afirmar que "mover requiere estar en acto"[76]. En efecto, según santo Tomás, "todo cuanto

movimiento?" (Poincaré, 1905, pág. 91).

74. Por otro lado, hay que tener también en cuenta que el principio de la inercia puede usarse para defender el principio aristotélico del movimiento, un cuerpo en reposo no puede ponerse en movimiento a no ser que actúe sobre él una fuerza externa (Urbina, 2016, págs. 55-56).

75. "El principio de que sólo lo que es actualmente F hará que otra cosa se convierta en F no parece universalmente cierto: un hacedor de reyes no tiene por qué ser rey, y no son los muertos los que cometen asesinatos. [...] Aplicado al cambio en el tamaño, el principio parece aún más inaplicable. Un hombre que engorda bueyes no necesita ser gordo" (Kenny, 1969/1980, págs. 21-22).

76. Como explica W. L. Craig: "Provocar un cambio es actualizar una potencia, y esto

hay de perfección en el efecto ha de haberlo en su causa eficiente"[77]; pero, como E. Feser explica al respecto, de tres modos distintos se encuentra en la causa lo que hay en el efecto: el efecto "tiene que estar en su causa al menos 'virtual' o 'eminentemente', si no 'formalmente'" (Feser, 2017/2021, págs. 33, 156-157), (Feser, 2009, pág. 68). Santo Tomás nunca afirma nada semejante a que siempre en la causa debe encontrarse la forma del efecto de modo que esta se la traspase a aquel[78].

Además, cuando santo Tomás explica que en Dios se encuentran las perfecciones de todas las cosas, explica de qué modos puede encontrarse en la causa el efecto. Dice así:

> Cuanto hay de perfección en el efecto ha de haberlo en su causa eficiente, bien con la misma naturaleza, cuando la causa es unívoca, cual sucede cuando un hombre engendra a otro hombre, o bien de modo más elevado, cuando el agente es equívoco, y así en el sol hay el equivalente de lo producido por

---

sólo puede hacerlo algo que ya es actual. Lo que este punto demuestra no es que para causar, pongamos por caso que algo se vuelva negro, la causa debe ser negra o poseer la cualidad de la negrura para impartir negrura a otra cosa, sino más bien que una causa debe ser un ser actual para producir un efecto —no puede ser un mero ser potencial—; en otras palabras, la potencialidad de la negrura en una cosa no se actualiza por sí misma, ni es actualizada por una causa potencial, sino que debe ser actualizada por una causa actual, por ejemplo el fuego, que quema algo hasta que se vuelve negro" (Craig, 1980, págs. 172-173).

77. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 4, a. 2.

78. De hecho, según sus propias palabras: "no se ha de entender, al decir que el cuerpo cálido calienta, que el calor numéricamente idéntico que está en el que calienta pase al cuerpo calentado, sino que por virtud del cuerpo que calienta se hace otro calor numéricamente distinto en el cuerpo calentado, el cual estaba antes en él en potencia. Pues un agente natural no traspasa su propia forma a otro sujeto, sino que educe al sujeto paciente de la potencia al acto" (Tomás de Aquino, 1924, pág. 172), (*Summa contra Gentiles* III, c. 69).

> su energía. Pues todos saben que el efecto preexiste virtualmente en su causa agente, y preexistir virtualmente en la causa agente no es un género de existencia más imperfecto que el de existir en la realidad, sino más perfecto; no obstante que preexistir en la potencia de la causa material sea un género de existencia más imperfecto que el real, debido a que la materia, como tal, es imperfecta, y, en cambio, el agente, en cuanto agente, es perfecto. Si, pues, Dios es la primera causa eficiente de las cosas, es necesario que preexistan en Él las perfecciones de todos los seres del modo más eminente (Tomás de Aquino, 1964, pág. 364)[79].

Así, la objeción de A. Kenny parece estar fuera de lugar[80].

También existen ciertas dudas respecto a la validez del paso

---

79. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 4, a. 2. También afirma en otro lugar (*Summa contra Gentiles* I, c. 29): "Por eso la forma del efecto se halla en verdad de alguna manera en la causa superior, aunque de otro modo y por otra razón, por cuyo motivo se llama "causa equívoca". El sol, por ejemplo, obrando en cuanto está en acto, produce el calor en los cuerpos inferiores; por eso es preciso que el calor engendrado por el sol obtenga una cierta semejanza de la virtud activa del sol, la cual es causa del calor en los cuerpos inferiores y, a la vez, el motivo de que el sol se llame cálido, sin exceptuar otros. Y así se dice que el sol es de algún modo semejante a cuantas cosas reciben eficazmente sus efectos; siendo, por otra parte, desemejante en cuanto que dichos efectos no poseen el calor del mismo modo que él ni está en ellos como en el sol" (Tomás de Aquino, 1924, pág. 71). Y en otro lugar (*Summa Theologiae* I, q. 105, a. 1): "El efecto puede asemejarse a su causa de dos modos. Uno, por la misma especie. Ejemplo: El hombre engendra al hombre, el fuego al fuego. Otro, por contenido virtual, es decir, en cuanto que la forma del efecto está virtualmente contenida en la causa. Ejemplo: Los animales engendrados a partir de la putrefacción, las plantas y los minerales engendrados por la virtud del sol y de los astros. Así, pues, el efecto se asemeja a la causa según todo aquello a que se extiende la virtud del agente" (Tomás de Aquino, 1988/2001, pág. 897).

80. Además, como dice S. MacDonald, el principio de que el motor no mueve si no está en acto "debe restringirse a los casos de causalidad inmediata. El Aquinate puede responder al caso de los bueyes engordados, por ejemplo, negando que el granjero sea la causa propia e inmediata de que los bueyes engorden; las facultades nutritivas del alma de un buey son la causa de que engorde; el alma de un animal tiene actualidad suficiente para causar (equívocamente) ciertos efectos en el cuerpo del animal. (Por supuesto, el granjero es una causa remota en virtud de que proporciona heno a sus bueyes, por ejemplo). Del mismo modo, un asesino no es la causa propia e inmediata de la muerte de su víctima, aunque puede ser la causa inmediata de una alteración en el cuerpo de la víctima, alteración que tiene suficiente actualidad para provocarla" (MacDonald, 1991, pág. 135).

argumental que da santo Tomás al hablar de la imposibilidad de la regresión al infinito. ¿Es ciertamente imposible una serie infinita de causas? B. Russell afirma que esta vía es inválida porque "se basa en la suposición de que toda serie debe tener un primer término, lo cual es falso; por ejemplo, la serie de fracciones propias no tiene primer término" (Russell, 1945, pág. 587)[81].

Esta objeción no solo no refuta la primera vía, sino que además delata la ignorancia del autor respecto a esta cuestión, porque, como ya se ha explicado varias veces, santo Tomás, al hablar de la imposibilidad de proceder al infinito en la serie de motores, está hablando de motores intermedios, instrumentales, que dependen del primer motor para mover. Él acepta, por tanto, la posibilidad de series matemáticas infinitas porque en estas no hay siquiera relación causal entre sus términos.

Otra malinterpretación común del argumento consiste en pensar que santo Tomás, al hablar de la imposibilidad de la regresión al infinito, se refiere a que el mundo ha de tener un inicio en el tiempo (Brown, 1969, pág. 221). Sin embargo, esta es una acusación sin fundamento alguno, porque, como ya se ha dicho reiteradamente, santo Tomás no habla de series causales accidentalmente subordinadas, ni pretende

81. Y en otro lugar dice que las cuatro primeras vías no son demostrativas porque "todas ellas, excepto la de la teleología en las cosas sin vida, dependen de la supuesta imposibilidad de que una serie no tenga un primer término. Todo matemático sabe que no existe tal imposibilidad; la serie de enteros negativos que termina en menos uno es un ejemplo de lo contrario" (Russell, 1945, pág. 462).

demostrar la existencia de un inicio temporal del universo[82].

Por otro lado, cuando santo Tomás rechaza la imposibilidad de proceder al infinito en la serie de causas, algunos lo acusan de incurrir en una falacia de petición de principio diciendo que el Aquinate asume que debe haber un primer motor, porque, al hablar en términos de motores intermedios, instrumentales o segundos, ya se presupone que la serie de motores y movidos es finita[83]. Sin embargo, santo Tomás no comete ninguna falacia al hablar de motores intermedios, porque, con este término, únicamente quiere hacer referencia a la naturaleza derivativa de los motores que no tienen en sí la capacidad de mover, sino que la reciben de otro anterior, por eso dice que "todo lo que mueve y es movido tiene razón de instrumento"[84], (Brown, 1969, págs. 222-223).

82. Tampoco es una excepción al principio de la imposibilidad de proceder al infinito una serie causal circular, como el caso de un hombre que mueve un objeto de lugar a la vez que ese objeto mueve al hombre con otra especie de movimiento, porque esta no es una serie ordenada esencialmente: "Cuando estamos discutiendo diferentes tipos de causalidad o diferentes aspectos de una cosa causada Aquino puede permitir la circularidad. Caminar, por ejemplo, puede ser una causa eficiente de la salud y la salud una causa final de caminar. Del mismo modo, si la capacidad de mi hijo para construir un castillo de juguete depende de mi capacidad para darle indicaciones y mi capacidad para dárselas depende de que me deje ver las instrucciones, entonces, aunque, en cierto sentido, la capacidad dependiente de mi hijo para construir dependa de él mismo, no hay que preocuparse por la circularidad, porque el aspecto en el que él depende de mí es diferente del aspecto en el que yo dependo de él" (Cohoe, 2013, pág. 849).

83. El fallo de este argumento es su uso del término "moventia secunda" para intentar demostrar la imposibilidad de una serie infinita de causas. Pues hasta que no sepamos que tal serie es imposible, no podremos saber que todos los motores se describen adecuadamente como primer motor o como motor segundo. Sin embargo, esto es precisamente lo que supone el argumento (Williams, 1960, pág. 403).

84. Tomás de Aquino, *In octo libros Physicorum expositio*, lect. IX, n. 812.

Otros, por su parte, argumentan diciendo simplemente que, como una serie infinita es posible —ya que en ella, aunque no haya un primer motor o causa, sí que hay motores anteriores que, siendo eliminados, son también eliminados los motores siguientes— el argumento de santo Tomás no es válido[85].

Sin embargo, la primera vía puede ser defendida ante esta objeción. Como explica J. F. Wippel, el sentido principal que tiene la palabra primero al hablar de un "primer motor" es que este "no dependa de nada anterior para su capacidad de mover a otros" (Wippel, 2000, pág. 423). El fundamento de la argumentación consiste en que si en las series ordenadas *per se* no hay un primer motor, en el sentido de algo del cual todos los demás motores derivan su poder para mover, no hay movimiento alguno. Incluso Wippel llega a afirmar que la cuestión de la cantidad de motores intermedios, si es finita o infinita, no es importante, aun de ser posible una serie infinita de motores movidos, sería necesario un primer motor (Wippel, 2000, pág. 423)[86].

---

85. "Lo que dice [santo Tomás] es que, si no hubiera causa primera en una serie de causas, tampoco habría causas intermedias y, por tanto, no habría efecto. Pero este argumento es impotente para establecer la conclusión de que no puede haber una regresión infinita de causas: porque, si hubiera una regresión infinita de causas, entonces sería cierto que no hay causa primera, y sin embargo también podría ser cierto que, si cualquiera de las causas anteriores fuera "eliminada", entonces el efecto también sería eliminado (Oppy, 2006, pág. 101).

86. Él dice esto apoyándose en el siguiente fragmento del comentario de santo Tomás a la Metafísica de Aristóteles (*In duodecim libros Metaphysicorum*, lect. III, n. 303): "Concluye [Aristóteles] que no importa para el propósito que haya un solo medio o varios: porque todos los medios se toman en lugar de uno, en cuanto concuerdan en la razón de medio. E igualmente no difiere si los medios son finitos o infinitos; pues mientras tengan la idea de un medio, no pueden ser la primera causa motora. Y como

Por último, existen ciertas complicaciones con respecto a la conclusión de la primera vía. La primera de ellas consiste en si el primer motor al que se llega con este argumento es verdaderamente Dios o un simple motor que es causa del movimiento físico, como un ángel. Pero, si bien es cierto que el primer argumento para demostrar que Dios existe que santo Tomás presenta en la *Summa contra Gentiles* (que es un argumento paralelo a la primera vía) puede parecer un argumento físico que no llega a demostrar la existencia de Dios, sino tan solo que existe un motor primero que es causa del movimiento físico, puesto que en aquella formulación santo Tomás sigue de cerca la demostración que hace Aristóteles y limita explícitamente el movimiento entendido como *kī́nēsis*[87], la primera vía tiene un alcance mucho más amplio, ya que no hace referencia a muchos de los aspectos de la demostración aristotélica y menciona tan solo el argumento del acto y la potencia para demostrar que todo lo que se mueve es movido por otro. En vista de esto varios autores han interpretado la primera vía como un argumento que, al partir "del movimiento como *kī́nēsis,* este se está tomando solo como un ejemplo o instancia de 'actualización' en cuanto tal" (Echavarría A. , 2022, pág. 254). De este modo, puede formularse el argumento de una forma generalizada que, en vez de utilizar los términos de motor y movido,

---

se requiere una primera causa motora antes de cada segunda causa motora, se requiere que antes de cada causa intermedia haya una primera causa, que de ninguna manera es intermedia, por tener otra causa antes" (Tomás de Aquino, 1964, págs. 86-87).

87. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* I, c. 13.

recurre a las nociones de acto y potencia, siendo el segundo paso de la argumentación que nada pasa de la potencia al acto sino por algo que está ya en acto y, el tercer momento, que no se puede proceder al infinito en una serie de actualizadores que reciben su actualidad de otro (Echavarría A. , 2022, pág. 255). Así se llega directamente a la existencia de un Acto puro, sin mezcla alguna de potencialidad.

Puede parecer un poco forzada esta visión de la primera vía. Sin embargo, como se ha dicho, santo Tomás habla en la primera vía de mover como una instancia de hacer pasar de la potencia al acto, "el argumento se vuelve metafísico en su justificación y aplicación del principio de movimiento" (Wippel, 2000, pág. 457). De hecho, varios autores interpretan que el mismo punto de partida es el movimiento no simplemente entendido como una instancia de lo que pasa de la potencia al acto, sino que por esta palabra puede entenderse cualquier paso de la potencia al acto. Este es el caso de Domingo Báñez (Echavarría A. , 2022, pág. 255), quien afirma que si se entiende por el nombre de movimiento el movimiento físico, tal vez la primera vía solo llega a un primer motor que no es absolutamente inmóvil, "pero no debe tomarse de esta manera, sino incluir también los movimientos espirituales y metafísicos, como cualquier operación, y también cualquier aplicación de la potencia espiritual a su acto, y también los movimientos metafóricos, como el movimiento del fin" (Báñez, 1934, pág. 115). Lo mismo

sostiene Louis Billot: "el movimiento no se toma en esta última acepción, sino en las dos anteriores, pues significa cualquier tránsito de cualquier ser de la potencia al acto de perfección que antes no tenía" (Billot, 2015, págs. 53-54)[88].

---

88. Se encuentra en *Summa Theologiae* I, q. 75, a. 1 una reminiscencia de la primera vía en la que se hace esta valiosa indicación para la cuestión que aquí se trata: "Como todo lo que se mueve es movido por otro, y este encadenamiento no puede llevarse hasta el infinito, es necesario decir que no todo motor es movido. Pues, como moverse es pasar de la potencia al acto, el motor da lo que tiene al móvil, en cuanto que hace que él mismo esté en acto. Pero, como queda demostrado en *VIII Physic.*, hay algún motor absolutamente inmóvil que no se mueve ni sustancial ni accidentalmente. Y tal motor provoca un movimiento siempre uniforme. Hay otro motor que no se mueve sustancial, sino accidentalmente. Por eso su movimiento no es uniforme. Este tipo de motor es el alma. Y hay otro motor que se mueve sustancialmente: Es el cuerpo" (Tomás de Aquino, 1988/2001, pág. 673). Si se pone alguna sustancia separada que no sea Acto puro pero que mueva algún cuerpo, esta sustancia se moverá accidentalmente; como se ve en *Scriptum super Sententiis Petri Lombardi* I, d. 37, q. 4, a. 1: "Si se toma el movimiento en el lugar, a modo del movimiento corporal, así, [el ángel] sólo se mueve en el lugar accidentalmente, de acuerdo con el movimiento del cuerpo asumido. No es necesario que Dios se mueva accidentalmente en el lugar, puesto que nada se mueve accidentalmente, movido aquello en lo que está, a no ser que se encuentre allí de modo delimitado, hasta el punto de no estar en otro; como el alma se mueve accidentalmente si se mueve todo el cuerpo, pero no si se mueve una mano solamente" (Tomás de Aquino, 2015, pág. 442). En efecto, si alguna substancia separada o ángel mueve algún cuerpo, solo moverá un cuerpo, porque solo puede estar en un lugar, ya que como "el ángel es de esencia y virtud finitas (ya que no es Acto puro)" (Tomás de Aquino, 1988/2001, pág. 516) y como "está en un lugar por la aplicación de su virtud en aquel lugar, hay que concluir que no está en todas partes, ni en muchos lugares, sino solamente en uno" (Tomás de Aquino, 1988/2001, pág. 516). Por eso, todo ángel que mueve a su vez se mueve accidentalmente, ya que está en un lugar de cierto modo (por contacto virtual, pero con una virtud limitada), "no se circunscribe al lugar, ya que sus dimensiones no se adaptan al lugar, sino que se delimita a él, puesto que está en un lugar de modo que no está en otro" (Tomás de Aquino, 1988/2001, pág. 516) (*Summa Theologiae* I, q. 52, a. 2). Así, es necesario que exista un ser absolutamente inmóvil, que es Dios, cuya virtud es infinita por ser Acto puro, que está en todas las cosas por contacto virtual, ya que las mueve. Más que estar en las cosas, "sería mejor decir que contiene en sí, como un lugar virtual, a la realidad sobre la que ejerce su causalidad" (Echavarría M. F., 2013, pág. 248). Como su causalidad se extiende a todas las cosas, ya que "la causalidad de un ser se extiende a más y más remotamente cuanto más perfecta es su virtud" (Tomás de Aquino, 1924, pág. 165) (*Summa contra Gentiles* I, c. 75) y la virtud de Dios es infinita, Él no se mueve de ningún modo, sino que todas las cosas que se mueven, ya sea accidental o esencialmente, se mueven por su virtud.

La segunda cuestión que puede permanecer todavía es si este Acto puro al que llega la primera vía es único o puede haber muchos dioses, es decir, más de un Acto puro.

Esto es algo que puede solucionarse de varios modos. En primer lugar hay que pensar que el primer motor

> es más bien uno que muchos, o finitos más bien que infinitos. Pues, cuando las consecuencias son las mismas, tenemos que suponer siempre que las causas son finitas más bien que infinitas, puesto que en las cosas naturales lo finito y lo mejor ha de prevalecer, cuando es posible, sobre sus opuestos. Y es suficiente que haya un único moviente, el primero de los inmóviles[89].

De otro modo soluciona santo Tomás esta cuestión al tratar de los atributos de Dios. Primero demuestra que Dios es simple, y uno de los argumentos que presenta es este: "en todo compuesto es necesario que haya potencia y acto, que en Dios no existe; porque una parte es acto con respecto a otra, o, al menos, todas las partes están como en potencia respecto del todo"[90]. Después demuestra que Dios es uno

89. Aristóteles, *Física* VIII, 259a 8-14. Lo mismo afirma santo Tomás (*Summa contra Gentiles* I, c. 42): "Lo que puede explicarse suficientemente con un principio, mejor es que lo expliquemos con uno que con muchos. [...] Ahora bien, se explica suficientemente el universo afirmando un primer principio. Por lo tanto, no hay necesidad de admitir muchos principios" (Tomás de Aquino, 1924, pág. 88). Además "nada se opone a la unidad de ese Primer Motor absolutamente inmutable que produjera muchos efectos distintos, ya que esto es lo propio de las causas universales" (López, 2001, pág. 545). Sin embargo, este argumento no es demostrativo, sino tan solo probable.

90. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 3, a. 7. Y en otro lugar (*Quaestiones Disputatae De Potentia Dei*, q. 7, a. 1): "Pues en los compuestos, o uno de los que hay composición está en potencia con respecto al otro, como la materia a la forma, el sujeto al accidente y el género a la diferencia; o al menos todas las partes están en potencia con respecto al todo. Pues las partes se reducen a materia, pero el todo a la forma, como queda claro en *Phys.* II, y así ningún compuesto puede ser el acto primero. Pero el

de este modo:

> Es evidente que aquello por lo cual algo es esta cosa, de ningún modo es transmisible a muchos. Ejemplo: Aquello por lo que Sócrates es hombre, se puede decir de muchos; pero aquello por lo que es este hombre, sólo se puede decir de uno. Si aquello por lo que Sócrates es hombre fuera también aquello por lo que es este hombre, así como no puede haber muchos Sócrates, así tampoco podría haber muchos hombres. Esto es lo que le corresponde a Dios, pues el mismo Dios es su naturaleza, como quedó demostrado. Por lo cual Dios y este Dios son el mismo. Así, pues, resulta imposible que haya muchos Dioses[91].

De este modo, es patente que se puede demostrar *a priori* la unicidad de Dios partiendo de que es Acto puro.

Por último, hay que decir que de otro modo se puede interpretar la primera vía, el cual consiste en entender que, como al hablar el Aquinate de la serie de motores y movidos se está tratando de una cadena jerárquica, "las causas anteriores en un orden de fundamentación se sitúan en un plano de mayor perfección que las posteriores" (Echavarría A., 2022, pág. 257). Por tanto, al recorrer la cadena de motores y movidos llegará un momento en que no se pueda encontrar nada anterior a la causa del ser, "ya que la actualidad del ser se sitúa en el último eslabón de la cadena esencialmente subordinada, porque es el fundamento de cualquier

ser primero, que es Dios, debe ser Acto puro, como se ha demostrado. Por lo tanto, es imposible que Dios sea compuesto, por lo que debe ser absolutamente simple" (Tomás de Aquino, 1883, pág. 342).

91. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 11, a. 3.

otra actualidad que encontramos en las cosas" (Echavarría A. , 2022, pág. 260).

Este modo de entender la primera vía tiene muchas ventajas, ya que así se evidencia que "todas las líneas causales que parten de cualquier movimiento concreto se unifican en algún punto en una única Causa primera" (Echavarría A. , 2022, pág. 257), que es causa del ser y por tanto solo puede ser el Creador (Echavarría A. , 2022, pág. 257)[92].

92. Esta es la interpretación de Agustín Echavarría: "Si esto es así, a medida que a partir del efecto último avanzamos o recorremos la cadena causal, nos situamos en cada eslabón en un plano de causalidad más fundamental, más universal, más radical, y de mayor perfección ontológica. Ahora bien, eso significa que se llegará a un punto en el que se trascenderá el plano de la causalidad "predicamental" –es decir, el plano de la causalidad referida a la actualización de formalidades o modos de ser más o menos particulares–, para acceder a la causalidad máximamente universal o propiamente "trascendental", que es la causalidad del ser. Llegados a ese punto, la cadena ya no puede continuar, porque no hay nada anterior o más radical que la perfección del ser. Una vez que se ha llegado a la causa del ser en cuanto tal, se ha llegado al Acto puro, Causa primera de toda otra actualidad" (Echavarría A. , 2022, pág. 257).

2.2. La vía de la causa eficiente

Este es el segundo argumento que santo Tomás presenta en la *Summa Theologiae* y parte de la noción de causa eficiente para llegar a Dios como Causa Incausada. Se encuentra la misma prueba en la *Summa contra Gentiles*[93], donde santo Tomás dice que este argumento proviene de Aristóteles[94]. La segunda vía presenta una estructura muy similar a la primera y prácticamente solo se diferencia de esta en su punto de partida.

2.2.1. Formulación del argumento

Dice así santo Tomás:

> La segunda vía se basa en la causalidad eficiente. Hallamos que en este mundo de lo sensible hay un orden determinado entre las causas eficientes; pero no hallamos que cosa alguna sea su

93. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* I, c.13.

94. Sin embargo, Étienne Gilson señala que en el texto al que santo Tomás alude Aristóteles solo habla de la imposibilidad de proceder al infinito en la serie de causas motoras y que, además, no deduce de esto inmediatamente la existencia de Dios (Gilson, 1978/2002, págs. 81, 83).

> propia causa, pues en tal caso habría de ser anterior a sí misma, y esto es imposible. Ahora bien, tampoco se puede prolongar indefinidamente la serie de las causas eficientes, porque siempre que hay causas eficientes subordinadas, la primera es causa de la intermedia, sea una o muchas, y ésta, causa de la última; y puesto que, suprimida una causa, se suprime su efecto, si no existiese una que sea la primera, tampoco existiría la intermedia ni la última. Si, pues, se prolongase indefinidamente la serie de causas eficientes, no habría causa eficiente primera y, por tanto, ni efecto último ni causa eficiente intermedia, cosa falsa a todas luces. Por consiguiente, es necesario que exista una causa eficiente primera, a la que todos llaman Dios[95].

El argumento, tal como se presenta en la *Summa Theologiae*, sigue esta estructura:

1. En el mundo, hay un orden de causas eficientes (punto de partida).
2. Nada es causa eficiente de sí mismo, así que toda causa causada es causada por otra (principio de causalidad).
3. Es imposible proceder al infinito en la serie de causas eficientes (imposibilidad de la regresión al infinito).
4. Es necesario que haya una primera causa eficiente, que es Dios (término de la demostración).

95. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3.

2.2.2. El punto de partida

El punto de partida de esta vía es la existencia de causas eficientes "que, en su misma actividad causal, son causadas, o mejor, activadas por otras causas de las que dependen o a las que se subordinan" (López, 2001, pág. 546): "La segunda vía se basa en la causalidad eficiente. Hallamos que en este mundo de lo sensible hay un orden determinado entre las causas eficientes".

Otra vez el punto de partida viene dado en el mundo sensible; sin embargo, hay que tener en cuenta que la noción de causa no es algo que se capte por los sentidos, sino que es en la "experiencia interna, de índole intelectual, donde verdaderamente captamos la noción de 'causa'" (López, 2001, pág. 523)[96].

Sin embargo, no por esto el punto de partida deja de ser un hecho evidente, esto es, que en este mundo hay un orden entre las causas eficientes.

Si en la primera vía se tomaba como punto de partida el cambio dado en la pasividad de lo que cambia, en esta vía se considera al sujeto agente, que a su vez, depende de otra

96. Es en la "experiencia interna, de índole intelectual, donde verdaderamente captamos la noción de 'causa', y más en concreto, de causa 'eficiente'. En la experiencia externa podemos ciertamente captar la sucesión temporal de unos hechos o datos, a los que llamamos causas, y que anteceden temporalmente a aquellos; pero no podemos percibir propiamente, con ninguno de nuestros sentidos (ni externos, ni tampoco internos), la relación causal misma, el enlace de los efectos con sus causas, y la dependencia y subordinación de los primeros respecto de las segundas" (López, 2001, pág. 523).

causa (López, 2001, pág. 546). En la segunda vía "no se toma como inicio de la vía los efectos de las causas, sino la actividad de un orden de causas" (González, 1985/2008, pág. 106)[97].

Por último, es importante recordar que el punto de partida debe ser un efecto de Dios y reconocible como tal, por eso el inicio de la vía no es la existencia de una causa, sino el orden en las causas eficientes, las cuales están subordinadas unas a otras y, por tanto, son también efectos (López, 2001, pág. 547). De este modo, la segunda vía no parte de la existencia de causas eficientes, sino de causas eficientes causadas.

2.2.3. El principio de causalidad

El segundo momento de esta vía se basa en el principio de causalidad. Si una causa eficiente es causada, no puede ser causada por sí misma y, por tanto, es causada por otra: "pero no hallamos que cosa alguna sea su propia causa".

Es evidente que nada puede tenerse a sí como causa eficiente, porque "en tal caso habría de ser anterior a sí misma". Este

97. De este modo, hay una clara diferencia entre ambas vías. Al respecto indica Serge-Thomas Bonino que

"la distinción entre causa motriz y causa eficiente explica la distinción entre las dos primeras vías, que por lo demás tienen un pronunciado parecido de familia. Se ha argumentado que la distinción deriva del hecho de que la *prima via* parte más bien del efecto, es decir, del movimiento del móvil, mientras que la *secunda via* parte de la causa, es decir, del motor o de la serie de motores. Pero la segunda vía se distingue de la primera por una mirada más profunda a la causalidad que la que la implementada inicialmente por la primera vía" (Bonino, 2016, pág. 184).

principio puede ser fácilmente evidenciado. Según santo Tomás "todo el que obra es causa del ser, del ser esencial o del accidental"[98]. Ahora bien,

> si una causa eficiente fuera causa de sí misma, sería efecto de sí misma. Como causa se impartiría el ser a sí misma; como efecto, ella misma carecería de el ser a la espera de recibirlo de una causa eficiente[99], en este caso ella misma. Pero lo que carece del ser es precisamente nada, desprovisto de toda actualidad, en cuyo caso la cosa en cuestión no podría impartirse el ser a sí misma, pues no sería nada, y por tanto requiere una causa distinta de sí misma, ya en posesión del ser, de la que el ser y ante la cual se encuentra como efecto de la causa (Kerr, 2016, pág. 75).

Así si un agente es causa de su propio ser, sería anterior a sí mismo, necesitaría actualizarse a sí mismo[100], lo cual es imposible. "Ninguna causa subordinada podría causarse a sí misma, ya que está en potencia para su actuación [...] para actuarse a sí misma, debería tener la causalidad o acción de causar y no tenerla, para recibirla; lo cual es contradictorio". Por tanto, toda causa eficiente causada es causada por otra.

Es importante recalcar el hecho de que aquí únicamente

98. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* III, c. 67.

99. Aunque aquí se hable con términos temporales de la anterioridad de la causa eficiente, debe entenderse que la causa es anterior en el sentido de que el efecto depende de ella y que eliminada la causa, el efecto es eliminado (Kerr, 2016, pág. 77). "*Non est necessarium quod (causa) duratione praecedat effectum suum*" (no es necesario que "la causa" preceda a su efecto en duración) (Tomás de Aquino, 2019), (*De Aeternitate Mundi Contra Murmurantes*).

100. La justificación de este paso argumental es muy similar al de la primera vía.

se está hablando de aquellas causas causadas. En ningún momento se afirma que toda causa eficiente tenga una causa.

2.2.4. Imposibilidad de proceder al infinito

Seguidamente, santo Tomás afirma que "tampoco se puede prolongar indefinidamente la serie de las causas eficientes". Esto lo justifica diciendo que, en una serie ordenada de causas, el primer miembro es causa de los intermedios, que, a su vez, son causa del último miembro. Si no hay una primera causa, no hay causas intermedias. Ahora bien, en las series infinitas de causas no hay un primer miembro; por tanto, estas series son imposibles.

Como puede notarse, esta argumentación es la misma que utiliza santo Tomás en la primera vía pero con términos diferentes. Por tanto, hay que volver a señalar lo mismo: no se habla aquí de series de causas relacionadas entre sí *per accidens*, sino que santo Tomás se refiere a las causas esencialmente ordenadas.

Además, como señala J. F. Wippel, santo Tomás

> no se ocupa aquí de refutar la posibilidad misma de una serie sin principio de causas esencialmente ordenadas, sino de mostrar que tal serie carece de sentido y no tiene poder explicativo a menos que se admita también que existe una causa no causada (Wippel, 2000, pág. 461).

Así, "aquí está claro que el Aquinate habla de una causa primera, no de una causa anterior [...] Sea como fuere, cada causa intermedia depende de la causa primera porque la serie causal en cuestión es esencialmente ordenada y, en consecuencia, totalmente derivativa" (Cohoe, 2013, pág. 854).

2.2.5. El término de la demostración

Así se concluye que debe existir una primera causa incausada, que es lo que todos llaman Dios.

Al respecto de esta conclusión puede ponerse en duda que realmente solo exista una primera causa y que por tanto, una causa incausada sea Dios.

Hay varios modos de resolver esta cuestión. En primer lugar, hay que decir que una causa incausada debe ser Acto puro. De tener alguna mezcla de potencialidad, dependería de otro. Así, como ya se vio, solo hay un Acto puro, que es Dios y también la primera Causa incausada.

> Para demostrar que la primera causa incausada es Dios, basta con penetrar el sentido de los términos. El ser que es causa primera a la que están subordinadas todas las otras causas causadas, será necesariamente actualidad pura, será su propio obrar o causar, tendrá por esencia el ejercicio de su causalidad. Pero el ser que es su propio obrar ha de ser su propio ser, es decir, ha de ser el Ser mismo subsistente (López, 1950, pág. 113).

Esto es así porque, "como el modo de obrar sigue al modo de ser, la Primera Causa será su propio Ser" (González, 1985/2008, pág. 107).

En segundo lugar, como enseña santo Tomás, toda causa incausada es absolutamente simple, porque "todo compuesto tiene causa, pues donde hay diversidad no se puede formar un todo si no es por una causa que lo unifica"[101]. Si la causa incausada es simple, es única, porque, como se vio, si hay algo totalmente simple, esto es único:

> Si hay varios dioses, es necesario que la naturaleza de la deidad no sea numéricamente una en cada uno de ellos. Por tanto, ha de haber algo que distinga la naturaleza divina en éste y en el otro. Pero esto es imposible, porque la naturaleza divina no admite adición ni diferencia esencial o accidentales[102].

Otra forma de resolver esta problemática consiste en que, como todo ente en el que hay composición de esencia y ser es causado, la causa incausada debe ser su mismo ser. Pero

> la esencia de aquel en el que su ser no se diferencia de su

101. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 3. a. 7. Y en otro lugar (*Quaestiones Disputatae De Potentia Dei*, q. 7, a. 1): "La composición no puede ser sino de cosas diversas, las cosas diversas mismas necesitan algún agente para que puedan unirse. Porque las cosas diversas, como tales, no están unidas. Pero todo compuesto tiene ser debido a que las partes de las que se compone se unen. Es necesario, por tanto, que todo compuesto dependa de algún agente previo. Luego el ser primero, que es Dios, por quien son todas las cosas, no puede ser compuesto" (Tomás de Aquino, 1883, págs. 342-343).

102. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* I, c. 42.

esencia, no puede ser participada, a no ser que también se participe el ser. Ahora bien, siempre que la esencia de algo es dividida por participación, la esencia misma es participada según la razón y no según el mismo ser. Luego es imposible que se divida o se multiplique, según una participación esencial, la esencia de aquél en el que la esencia no se diferencia del ser. Ahora bien, Dios es así: de otra manera, su ser habría sido adquirido de algún otro. Luego es imposible que la divinidad se multiplique o divida; y, de este modo, habrá un solo Dios[103].

Se evidencia así que no hay más que una Causa primera incausada, cuya

virtud[104] es como un medio que une la virtud cualquier causa segunda con su efecto; ya que la virtud de una creatura no podrá alcanzar su efecto a no ser por la virtud del Creador, de quien procede toda virtud, la conservación de la virtud, y el orden al efecto, pues como se dice en el libro De Causis, la causalidad de una causa segunda está sustentada por la causalidad de la causa primera[105].

2.2.6. Aclaraciones sobre la segunda vía

En primer lugar, es conveniente enfatizar un aspecto de esta demostración que por muchos es pasado por alto malinterpretándola con desastrosas consecuencias. Este factor consiste en que, durante la demostración, no se afirma en ningún momento que toda causa eficiente tenga una causa;

---

103. Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis Petri Lombardi* I, d. 2, q. 1, a. 1.

104. En la edición citada se ha traducido este término como "poder", aunque en el original en latín es "*virtus*".

105. Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis Petri Lombardi* II, d. 1, q. 1, a. 4.

sino, simplemente, que toda causa eficiente causada no es causa de sí y, por tanto, causada por otro. A pesar de esto, algunos autores, como B. Russell, han presentado objeciones de esta clase a la segunda vía:

> El argumento de que debe haber una primera causa no puede tener ninguna validez. Si todo debe tener una causa, entonces Dios debe tener una causa. Si puede haber algo sin una causa, puede ser tanto el mundo como Dios, por lo que no puede haber ninguna validez en ese argumento (Russell, 1960, pág. 587)[106].

Estas objeciones no presentan ningún inconveniente a la segunda vía porque precisamente el objetivo de esta prueba es demostrar que existe una causa que no puede, en absoluto, ser causada por otro. "Tomás no está de acuerdo con la opinión de que todos los seres requieren una causa, sólo con que los seres que son en cierto modo dependientes requieren una causa" (Kerr, 2016, págs. 75-76). "Por tanto, preguntar '¿Qué causó a Dios?', lejos de ser la réplica devastadora que los adalides del Nuevo Ateísmo creen, es de hecho de una ineptitud supina" (Feser, 2017/2021, pág. 226).

Otra cuestión que queda por resolver es la siguiente: si bien la segunda vía demuestra la existencia de una causa primera en una serie de causas, ¿cómo se llega a la conclusión de

106. También puede encontrarse una objeción similar en este texto de S. Harris: "El argumento es más o menos el siguiente: todo lo que existe tiene una causa. [...] Como han señalado muchos críticos de la religión, la noción de un creador plantea un problema inmediato de una regresión infinita. Si Dios creó el universo, ¿qué creó a Dios? Decir que Dios, por definición, es increado no hace más que evadir la cuestión" (Harris, 2006, págs. 72-73).

que existe una causa absolutamente primera e incausada?[107].

Una sencilla solución a este problema, propuesta por G. Kerr, consiste en tomar el ser (*esse*) como la "propiedad causal" de la serie ordenada de causas, de modo que la primera causa del ser sea evidentemente incausada (ya que todas las cosas tienen el ser y, por tanto, dependen de esta causa)[108].

Como explica G. Kerr[109], este procedimiento argumentativo solo se encuentra en la segunda vía de modo implícito, aunque sí explícitamente en el argumento para demostrar la existencia de Dios que presenta santo Tomás en su opúsculo *De Ente et Essentia*, c. 4 (Tomás de Aquino, 1954/1963, págs. 62-63), (Kerr, 2016, pág. 83).

---

107. Esta objeción es formulada por A. Kenny con respecto a la primera vía (Kenny, 1969/1980, pág. 23). Una objeción similar se encuentra en S. MacDonald (MacDonald, 1991, pág. 147) y Paul Edwards (Edwards, 1976, pág. 46).

108. La serie esencialmente ordenada termina en una causa primaria de la propiedad causal de esa serie, de modo que la causa primaria es incausada con respecto a la propiedad de esa serie. Ahora bien, la objeción es que tal causa puede ser primaria respecto de esa serie, pero no respecto de otra serie. Consideremos ahora que el *esse* es la propiedad causal de la serie. Al terminar una serie esencialmente ordenada de causas del *esse*, la causa primera es una causa primera incausada del *esse*. Como causa primaria incausada del *esse*, tal causa es causa de todo lo que tiene *esse* pero no es ella misma causada para tener *esse* (en otra parte Tomás argumenta que tal causa es puro *esse*). Todo lo que no sea la causa primaria incausada del *esse*, o bien (I) tiene *esse* y por tanto es efecto de esta causa, o bien (II) carece del *esse* y por tanto no es nada. Por consiguiente, la causa primaria incausada del *esse* no puede ser causada en ningún sentido, ya que para ser causada debe haber algo distinto de ella que actúe como causa, pero lo que es distinto de ella o bien (I) es efecto de ella o bien (II) no es nada. Por tanto, la causa primera incausada del *esse*, que pone fin a la serie esencialmente ordenada de las causas del *esse*, es absolutamente primera e incausada (Kerr, 2016, pág. 83).

109. J. F. Wippel también menciona la opción de interpretar la segunda vía a la luz de la prueba del De Ente y destaca la estrecha relación de ambos argumentos (Wippel, 2000, págs. 460-462).

2.3. La vía de lo posible y lo necesario

Este es el tercer argumento que santo Tomás presenta en la *Summa Theologiae* y parte del hecho de experiencia de que en este mundo hay cosas que se generan y se corrompen y concluye que existe un Ser que es necesario por sí, que es Dios. En la *Summa contra Gentiles* I, c. 15 y II, c. 15 se encuentran dos argumentos similares (Tomás de Aquino, 1924, pág. 35), (Tomás de Aquino, 1923, pág. 20).

Con respecto a las fuentes históricas de esta prueba, algunos (Gilson, 1978/2002, págs. 84-86) sostienen que está inspirada en un argumento presentado por Maimónides en la *Guía de los Perplejos*[110] (Maimónides, 2013, págs. 323-325), que tiene un gran parecido con la vía tomista[111]. Sin embargo,

110. Moisés Maimónides, *Guía de los Perplejos* II, c. 1.

111. Maimónides explica que o bien todo ente es ingenerable e incorruptible, o bien todos son generables y corruptibles, o bien algunos son generables y corruptibles y otros no. Descarta las dos primeras opciones diciendo que es evidente que algunos seres son generables y corruptibles pero que también debe haber algún ser necesario porque. Después prosigue diciendo que este ser necesario puede ser necesario con respecto a sí mismo o con respecto a su causa, pero si se trata de esto segundo, el verdadero ser necesario sería la causa, que es necesaria respecto a sí misma, es decir, que con respecto a su esencia es de existencia necesaria y, por tanto, incausada (Maimó-

como afirma el mismo Maimónides (Maimónides, 2013, pág. 323), esta prueba está tomada de Aristóteles. De este modo, otros autores sostienen que la principal fuente de la tercera vía es Aristóteles. Santo Tomás puede haberse basado para esta prueba en *De Caelo* et Mundo I, c. 12 [112](Aristóteles, 1996, págs. 96-106). También es posible que la fuente aristotélica de esta prueba se encuentre en el libro Λ (XII) de la *Metafísica* (Holstein, 1950, págs. 361-367). También hay que señalar que existen otros autores anteriores a santo Tomás, como Ricardo de San Víctor (Ricardo de San Víctor, 2015, págs. 51-53)[113], que presentan argumentos semejantes a la tercera vía.

2.3.1. Formulación del argumento

Dice así santo Tomás:

> La tercera vía es la que se toma de lo posible y de lo necesario. Y es como sigue: Encontramos en las cosas que algunas pueden ser y no ser, ya que se encuentra que ciertas cosas se generan y se corrompen, y consecuentemente tienen la posibilidad de ser y no ser. Es imposible que todas las cosas que existen sean así[114],

nides, 2013, págs. 316, 324).

112. Esta es la opinión de T. K. Connolly y D. O'Donoghue (Wippel, 2000, pág. 467), (Kerr, 2023, pág. 201).

113. Ricardo de San Víctor, *De Trinitate* I, c. 7 y 8.

114. La edición consultada dice: "*Impossibile est autem omnia quae sunt talia, semper esse*" (Tomás de Aquino, 1964, pág. 322). Sin embargo, otras ediciones omiten este semper, cambiando así el sentido de la oración al modo como aquí se ha traducido. Parece ser más acertada esta segunda versión porque de este modo la argumentación tiene más sentido (Kerr, 2023, pág. 202). Además, como señalan J. F. Wippel y F. Van Steenberghen, en la mayoría de los manuscritos, y en especial (debido a su proximidad

pues lo que puede no ser en algún momento no es (*quandoque non est*). Si, pues, todas las cosas pueden no ser, en un tiempo nada fue en las cosas (*aliquando nihil fuit in rebus*). Pero esto no es cierto, porque entonces nada sería ya que lo que no es no comienza a ser sino por algo que ya es. Por ello, si nada fue ente, fue imposible que algo empezara a ser, lo cual es patente que es falso. Luego no todos los entes son solo posibles, sino que es preciso algún ser necesario. Todo ser necesario o tiene la causa de su necesidad en otro, o no la tiene. Pero no es posible proceder al infinito en los seres necesarios que tienen una causa de su necesidad, como tampoco en las causas eficientes, tal como se ha probado. Por lo tanto, es preciso admitir algo que sea necesario *per se*, cuya causa de su necesidad no esté en otro, sino que él sea causa de la necesidad de los demás, al cual todos dicen Dios[115].

Como puede notarse, la estructura argumental de esta prueba, tal como se presenta en la *Summa Theologiae*, no es idéntica a la de las otras dos vías anteriores, sino que es más compleja, ya que requiere más argumentación para justificar que existe algo necesario. La estructura de la vía es esta:

1. En este mundo, hay cosas que pueden ser y no ser (punto de partida).
2. Existe algo necesario (segundo grado de la vía).
3. No se puede proceder al infinito en los seres necesarios por otro (imposibilidad de proceder al infinito).

cronológica) en uno de Godofredo de Fontaines donde transcribió la tercera vía, este semper tampoco aparece (Wippel, 2000, págs. 462-463), (Steenberghen, 1980, págs. 188-189). Por estos motivos, aquí se ha seguido esta segunda versión de la tercera vía.

115. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 2. a. 3.

4. Existe un ser necesario por sí mismo, que es Dios (término de la demostración).

2.3.2. El punto de partida

El punto de partida es claramente indicado por santo Tomás: hay cosas que pueden ser y no ser. Es importante atenerse a la literalidad del argumento para entender qué es aquello a lo que se refiere santo Tomás al hablar de lo posible de ser y no ser, porque, si se confunde el punto de partida, se malinterpreta todo el argumento (González, 1985/2008, pág. 110), ya que "un error pequeño al principio se hace grande al final"[116].

Cuando santo Tomás habla de lo posible o contingente, no hace referencia a "una posibilidad puramente lógica ni una contingencia metafísica radical" (Bonino, 2016, pág. 189), es decir, la tercera vía no es en absoluto un argumento *a contingentia mundi.* La prueba de santo Tomás es completamente diferente a aquellos argumentos en los que uno partiendo de una concepción *a priori* de la nada, "concibe también la posibilidad lógica de que el mundo no sea y por eso busca su razón de ser. ¿Por qué algo en lugar de nada?" (Bonino, 2016, pág. 189). Esta concepción errónea de la tercera vía es probablemente el resultado de confundirla con otros argumentos para demostrar la existencia de Dios, especialmente

116. Tomás de Aquino, *De Ente et Essentia*, pr.

leibnizianos[117]. En la prueba tomista tampoco se considera como contingente todo aquello que es creado; la contingencia en este sentido es llamada contingencia metafísica, pero santo Tomás apela a la contingencia física, es decir, a lo contingente en el sentido de que es generable y corruptible (Steenberghen, 1980, pág. 191). Cuando santo Tomás habla de lo susceptible de ser y no ser y lo necesario, no hace referencia a las criaturas y a Dios, ya que su concepto de ser necesario se extiende a más seres que al ser necesario por sí[118].

117. Argumentos como este: "Hasta aquí sólo hemos hablado como simples físicos; ahora debemos elevarnos a la metafísica valiéndonos del gran principio habitualmente poco empleado, que sostiene que nada se hace sin razón suficiente, es decir, que nada ocurre sin que le sea posible al que conozca suficientemente las cosas dar una razón que baste para determinar por qué es así y no de otro modo. Asentado este principio, la primera pregunta que tenemos derecho a formular será por qué hay algo más bien que nada. Pues la nada es más simple y fácil que algo. Además supuesto que deben existir cosas es preciso que se pueda dar razón de por qué deben existir así y no de otro modo. Ahora bien, no se podría encontrar esta razón suficiente de la existencia del universo en la serie de las cosas contingentes [...] Es preciso que la razón suficiente, que no necesita de otra razón, esté fuera de esta serie de cosas contingentes y se encuentre en una substancia que sea su causa y que sea un ser necesario que lleve consigo la razón de su existencia. De otro modo no tendríamos todavía una razón suficiente en que poder terminar. Y esta última razón de las cosas se llama Dios" (Leibniz, 1890, págs. 212-213).

118. Como puede verse en este fragmento de las *Quaestiones Disputatae De Potentia Dei*, q. 5, a. 3, santo Tomás rechaza la idea de que todo lo creado es contingente y afirma que, además de Dios, hay otros seres necesarios: "Avicena afirmó que cualquier cosa fuera de Dios tenía en sí misma la posibilidad de ser o no ser. Puesto que el ser esta fuera de la esencia de cualquier cosa creada, la misma naturaleza de la cosa creada considerada en sí misma, tiene posibilidad de ser; por el contrario no tiene necesidad de ser sino por otro, de cuya naturaleza sea propio su ser, y por consiguiente tiene necesariamente su ser, y este es Dios.

Sin embargo el Comentador dice lo contrario, es decir, que hay ciertas cosas en cuya naturaleza no hay posibilidad para no ser, porque lo que en su naturaleza tiene la posibilidad de no ser no puede desde fuera recibir la eternidad, para que sea por su propia naturaleza eterno. Y esta posición parece más razonable. Porque la potencia para ser y no ser no le corresponde a nada sino en función de la materia, que es pura potencia" (Tomás de Aquino, 1883, pág. 242).

Así pues, si hay criaturas que son necesarias, en concreto ¿cuáles son los seres contingentes o que pueden ser y no ser? Esto mismo lo dice santo Tomás al formular la tercera vía, lo que puede ser o no ser es lo generable y corruptible: "se encuentra que ciertas cosas se generan y se corrompen, y consecuentemente tienen la posibilidad de ser y no ser".

Otra vez, el punto de partida es un hecho innegable que se presenta a la experiencia humana. Porque puede observarse que existen muchos seres que comienzan a ser y dejan después de existir. Todos estos seres se generan a partir de la corrupción de un ser anterior y, una vez corrompidos ellos, se generan otros seres nuevos. Estos cambios son llamados sustanciales, porque por la corrupción de una sustancia, se genera otra nueva, "una nueva forma sustancial sustituye a otra, que desaparece, estando la continuidad asegurada, radicalmente, por la sola materia prima" (Bonino, 2016, pág. 191). "Las realidades contingentes lo son por parte de la materia, ya que contingente es lo que puede ser y no ser, y la potencia está en la materia. En cambio, la necesidad está en el concepto mismo de forma" (Tomás de Aquino, 1988/2001, pág. 789)[119], "pero no puede haber materia sin forma"[120]; así pues, los seres que pueden ser o no ser, son los seres corporales, aquellos en los que hay composición de materia y forma. Más precisamente, "sólo tienen posibilidad de no ser las cosas en las que hay materia sujeta a la contrariedad",

119. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 86, a. 3.
120. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 46, a. 1.

porque si "en una materia no hay potencia para otra forma, sino que toda la posibilidad de la materia se finaliza en una única forma, como sucede en los cuerpos celestes, en los que no hay contrariedad de formas"[121], estos seres no son contingentes. Son necesarias entonces las substancias separadas, "porque dichas cosas son formas sin materia, y entonces no hay en ellas potencia al no ser, pues por su forma siempre conservan el poder de existir" y aquellos seres cuyas "formas adecuan con su perfección toda la potencia de la materia, de tal manera que no queda potencia a otra forma ni, por consiguiente, al no ser, como pasa con los cuerpos celestes"[122].

2.3.3. Segundo grado de la vía

Después de establecer el punto de partida, esto es, que hay seres generables y corruptibles, santo Tomás afirma que no todo es de este modo, sino que es preciso poner algún ser necesario. Prueba esto diciendo que lo generable y corruptible en algún momento no es (*quandoque non est*) y que si todo es de este modo, en algún momento nada fue (*aliquando nihil fuit*). Después continúa diciendo que si en un momento nada fue, tampoco ahora habría nada, porque "lo que no es no comienza a ser sino por algo que ya es". Por lo tanto, ahora no habría nada. Como es patente, hay cosas que existen; por tanto, por reducción al absurdo se concluye que existe algún

121. Tomás de Aquino, *Quaestiones Disputatae De Potentia Dei*, q. 5, a. 3.
122. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, c. 30.

ser necesario.

Este es uno de los textos más controvertidos de las pruebas de la existencia de Dios de Tomás de Aquino y existen varias interpretaciones sobre el verdadero sentido de las palabras usadas por el Aquinate en este pasaje (Wippel, 2000, pág. 463), (Kerr, 2016, pág. 207).

La primera afirmación de santo Tomás, esto es, que todo lo posible en algún momento no es, tiene sentido y es verdadera para cualquier interpretación que se le dé, ya que de dos modos distintos puede entenderse esta proposición, o bien que lo posible no existe antes de su generación, o bien que lo contingente no existe después de su corrupción (Kerr, 2023, pág. 207). "En consecuencia, "*quandoque non est*" puede referirse tanto al pasado como al futuro, porque el "*possibile non esse*" implica esta doble posibilidad" (Steenberghen, 1980, pág. 193).

La segunda proposición, es decir, que en algún momento nada fue, es la causa principal de los problemas de interpretación de esta vía. De varios modos es entendida esta afirmación:

En primer lugar, algunos (Kenny, 1969/1980, págs. 63-66), (Brown, 1969, págs. 170-172), (Gilson, 1978/2002, págs. 84-86) entienden con esto que, como todos los entes generables y corruptibles en algún momento dejan de existir, si se admite un mundo sin comienzo temporal, en algún momento

todo ya habrá cesado de ser, "pues en un tiempo infinito todos los procesos de corrupción se hubieran completado" (Brown, 1969, pág. 171), o porque como dice Gilson "el no ser de todas las cosas sería posible" (Gilson, 1978/2002, pág. 86) y por lo tanto dicha posibilidad debería haberse realizado:

> Ahora bien, dentro de un tiempo finito, por muy largo que sea, una mera posibilidad puede no realizarse. Pero si no se realiza durante un tiempo de duración infinita, deja de ser una posibilidad. Sobre la base de estos principios puede decirse que si ha sido posible durante toda la eternidad, debe haber habido un momento en que dejó de existir. Pero esto es aplicable a todas las cosas posibles, singular y colectivamente. Por consiguiente, debió de existir un tiempo en que, dado que todas las cosas cesaron de existir, no existía nada (Gilson, 1981, pág. 91).

Por tanto, en algún momento nada fue. Por otro lado, si se admite un mundo que tiene inicio temporal, se llega a la misma conclusión, esto es, que en algún momento nada fue.

Este primer modo según el cual algunos autores interpretan el argumento de santo Tomás tiene su origen en la prueba presentada por Maimónides ya mencionada anteriormente. Estos autores han intentado entender la tercera vía a la luz de sus posibles fuentes históricas (concretamente en Maimónides) y, así, han llegado a interpretar la prueba tomista del modo explicado (Steenberghen, 1980, pág. 194), (Wippel, 2000, págs. 466-467)[123].

123. Una de estas fuentes es Maimónides (*Guía de los Perplejos* II, c. 1), que argumenta así en este punto: "Si todo ente estuviera sometido a generación y corrupción, todos

Sin embargo, esta interpretación parece no ser válida por las siguientes razones:

En primer lugar santo Tomás, al presentar el argumento, en ningún momento alude al principio de que "lo posible para la especie forzosamente tiene que ocurrir", o que "una posibilidad en un tiempo infinito deba realizarse". Además, es cierto que santo Tomás, siguiendo Aristóteles, dice que

> es evidentemente imposible que lo corruptible alguna vez no se corrompa. Porque, si alguna vez no se corrompe, es posible que no se corrompa, y así será incorruptible; y, sin embargo, es corruptible existiendo en un tiempo eterno; luego, siempre, esto es, en un tiempo infinito, será simultáneamente y en acto corruptible e incorruptible. Ahora bien, lo que se corrompe no es siempre, en cambio, lo incorruptible es siempre; luego habrá algo que sea simultáneamente posible de ser siempre y de no ser siempre, lo que es imposible, como es evidente por lo que se ha dicho antes; ya que lo que puede siempre ser, por necesidad es siempre, luego no puede no siempre ser. Así se evidencia que todo lo corruptible se corromperá alguna vez[124].

Sin embargo, el Aquinate usa este argumento para probar que lo corruptible se corromperá alguna vez, pero no afirma que, en el caso de que todo sea corruptible y si el tiempo no tiene inicio, llegará un momento en que el conjunto de todos los seres cesará de existir.

---

y cada uno de ellos tendría la posibilidad de perecer. Ahora bien, como tú sabes, lo posible para la especie forzosamente tiene que ocurrir, de donde se deduce que todos los seres se corromperían necesariamente, pero si todos se corrompieran, sería absurdo que algo existiera, porque no quedaría nada de lo que existe, y por lo tanto no podría existir absolutamente nada" (Maimónides, 2013, pág. 324).

124. Tomás de Aquino, *In De caelo et mundo* I, lect. XXIX, n. 283.

Además la materia primera "es incorruptible por ser el sujeto que se supone en toda generación y corrupción"[125]. Toda corrupción significa la generación de otro nuevo ser. Si bien es cierto que todo lo corruptible deja de existir en algún momento, esto que se corrompe siempre da lugar a un nuevo ser. Es impensable, dentro de la filosofía tomista, que la materia se corrompa: "Todas las criaturas de Dios en algún aspecto permanecen para siempre, al menos en la materia, porque las criaturas nunca vuelven a ser nada aunque sean corruptibles"[126]. El único inicio o fin que esta puede tener es por creación o por aniquilación (Steenberghen, 1980, pág. 196).

Por otro lado, existe un inconveniente mucho mayor con el hecho de atribuir este significado al argumento de santo Tomás para demostrar que no todo es corruptible. Este problema es que de la afirmación de que para cualquier ser corruptible existe un momento tal que en ese momento ese ser no existe no se puede llegar a la conclusión de que habrá un momento en el que para cualquier cosa corruptible en ese momento no exista ningún ser corruptible. Cometería una falacia de cambio de cuantificador quien razonase así (Audi, 1995/2015, pág. 372).

Otro modo según el cual parece posible interpretar el pasaje es este: todo lo que es susceptible de ser y no ser, en algún

125. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, c. 104, a. 4.
126. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, c. 65, a. 1.

momento no existió. Por tanto, si todo ente es contingente, hubo un momento pasado en el que el conjunto de todos los seres, presentes y pasados, no existió. Es decir, si cada ser contingente tiene un inicio temporal, dos entes también lo tendrán, y tres también. Entonces el conjunto de todos los seres comenzará a existir en algún momento y, por tanto, en algún momento nada fue.

Según esta opinión la proposición de que cada ser corruptible en algún momento no es debe entenderse en tiempo pasado; es decir, que lo que puede ser y no ser en algún momento pasado no fue.

Los inconvenientes de esta interpretación son los mismos que se mencionaron en la anterior con respecto a la materia primera, que es ingenerable e incorruptible y con respecto a la falacia de cambio de cuantificador, ya que se deduce directamente del hecho de que para cada ser corruptible hay un momento tal que en ese momento el ser corruptible no existía a que existe un momento en el que, para cualquier ser corruptible, ningún ser corruptible existía. Para evitar caer en esta falacia, es preciso hacer antes unas observaciones sobre el argumento de santo Tomás.

Contra aquellos que interpretan esta parte de la tercera vía de santo Tomás como si él se refiriese al pasado al hablar de que "cada ser corruptible en algún momento no es" y que "en algún momento nada fue", G. Kerr dice lo siguiente:

> En el concepto de Aquino de las series ordenadas *per accidens*, los miembros de la serie poseen la causalidad de sí mismos, en cuyo caso las series pueden continuar sucesivamente sin necesidad de una causa primaria. Así, por ejemplo, la generación de algunos seres posibles, como los padres que engendran hijos, puede continuar hasta el infinito y carecer de principio, dado su carácter sucesivo. Dado que esta es la posición de Tomás en otros lugares, sería extraño que aquí en la Tercera Vía razonara en el sentido temporal pasado; porque entonces estaría diciendo que podríamos trazar la línea de los seres posibles hasta un punto en el que no hubiera tal ser posible. Pero esto no es metafísicamente necesario, dado el pensamiento de Tomás sobre la serie *per accidens*: la línea de posibles que generan otros posibles puede continuar hasta el infinito. Esto parece ir en contra de una lectura en pasado de la Tercera Vía (Kerr, 2023, pág. 209).

Sin embargo, esta objeción de Kerr no es correcta porque, si bien es cierto que santo Tomás acepta la posibilidad de que haya una serie *per accidens* infinita, como por ejemplo una serie sin inicio de generantes y generados, esto lo hace únicamente bajo la suposición de que existe un ser necesario, "aunque el propio Tomás admite la posibilidad filosófica de un mundo creado eternamente, sólo lo hace en última instancia bajo el supuesto de que también existe una causa creadora eterna" (Wippel, 2000, pág. 465):

> Es imposible que al mismo efecto precedan infinitas causas *per se*, pero es posible accidentalmente. Porque, realmente, es imposible que haya algún efecto que por ser tal exija proceder de causas infinitas. Ahora bien, puede ocurrir que sean infinitas las causas cuya multiplicación nada tiene que ver con el efecto. Por ejemplo, para que exista el cuchillo se exigen esencialmente algunas causas que muevan, como

> el artesano y el instrumento, y es imposible que éstas sean infinitas, porque de esto se seguiría que habría un infinito en acto; pero si el cuchillo ha sido hecho por un artesano anciano que ha renovado muchas veces sus instrumentos, se sigue una multitud sucesiva de instrumentos, y esto es accidental, y nada impide que haya infinitos instrumentos que precedan a este cuchillo si el obrero existiese desde la eternidad. Y ocurre lo mismo en la generación del animal, pues el semen del padre es causa que mueve a modo de instrumento, respecto a la energía del sol. Por tanto, ocurre que son infinitos tales instrumentos, esto es, las causas segundas que se generan y se corrompen, y por esto puede ocurrir también que a este día precedan días infinitos, porque desde la eternidad la sustancia del sol está determinada por su órbita respecto a ellos[127].

Así, como se ve, puede un obrero utilizar infinitos instrumentos antes de utilizar un cuchillo si él existe desde la eternidad, es decir, si es necesario; y también puede haber una serie infinita de generantes y generados si existe un ser necesario. Del mismo modo, puede darse perpetuamente en el mundo seres generables y corruptibles si y solo si existe un ser necesario. Este es el motivo por el que santo Tomás rechaza una serie infinita de seres contingentes si todos son contingentes. Si no puede haber una serie infinita de tales seres que se suceden uno a otro eternamente, es preciso que en un momento nada hubiese existido, de lo contrario habría una serie infinita de seres contingentes, cosa que implicaría la existencia de un ser necesario.

---

127. Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis Petri Lombardi* II, d. 1, q. 1, a. 5.

Si la generación y la corrupción son perpetuas, es preciso que exista una causa de tal perpetuidad. Según santo Tomás, esta causa es doble: una es la causa material, que es la materia; la otra es la causa agente o eficiente[128]. La materia primera, como se ha dicho, es ingenerable e incorruptible; sin embargo, no es un ser necesario, porque "la materia no puede permanecer a menos que esté sujeta a alguna forma"[129]. Sin embargo, la causa eficiente de la perpetuidad de la generación y la corrupción sí que es un ser necesario. Esto lo explica santo Tomás en su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles:

> Si algo permanece igual a lo largo del ciclo de generación, algo debe permanecer numéricamente igual, que actuará de la misma manera para causar el movimiento eterno de las cosas. Pues ninguna de las cosas que se generan y se destruyen puede ser la causa de la perpetuidad que se encuentra en la generación y en la corrupción, porque ninguna de ellas existe siempre, ni siquiera todas, ya que no existen al mismo tiempo, como se ha demostrado en el libro VIII de la Física. Se sigue, pues, que debe haber algún agente perpetuo que actúe siempre de manera uniforme para causar el movimiento perpetuo de las cosas[130].

Y en otro lugar:

> Si hay muchos agentes sucesivos, uno de los cuales obra después de la acción del otro, la continuidad de su acción no puede ser causada por uno solo de ellos, porque ninguno de ellos obra

128. Tomás de Aquino, *In libros De generatione et corruptione* I, lect. VII.
129. Tomás de Aquino, *In libros De generatione et corruptione* I, lect. VII.
130. Tomás de Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum*, lect. VI, n. 2510.

> siempre; ni tampoco por todos, puesto que no obran a la vez; por lo cual es menester que sea causada por un agente superior que obre siempre; como prueba el Filósofo, en el libro VIII de la Física, que la continuidad de la generación en los animales es causada por algún superior sempiterno (Tomás de Aquino, 1956/1975, pág. 251).

Así, "si se supone un mundo compuesto únicamente de 'posibles', es decir, de seres que empiezan a existir, se excluye del mismo modo la hipótesis de un mundo eterno" (Steenberghen, 1980, pág. 202). Ahora bien, si el mundo compuesto únicamente de posibles no puede existir desde la eternidad, es necesario afirmar que en un momento nada fue. Así, se evidencia que el argumento de santo Tomás, comoquiera que sea interpretado (ya sean entendidas sus palabras haciendo referencia al pasado o al futuro), no comete ninguna falacia de cambio de cuantificador, si se tiene en cuenta que es imposible un mundo eterno compuesto únicamente de seres contingentes[131].

---

131. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* III, c. 155. Y en el comentario de santo Tomás al ya aludido pasaje del libro VIII de la *Física* de Aristóteles (*In octo libros Physicorum expositio,* lect. XII, n. 842): "Si algunos automotores algunas veces existen y otras no, es necesario que haya una causa de su generación y su corrupción, por la cual a veces existen y a veces no. [...]. Si hay alguna causa de la generación y la corrupción de los automotores, es necesario que haya también alguna causa de que su generación y corrupción se continúen perpetuamente. No puede decirse que la causa de esta continuidad sea uno de esos inmóviles que no existen siempre, pues tampoco puede decirse que algunos motores inmóviles que no existen siempre sean causa de la generación y corrupción eterna de unos automotores y otros de las de otros. Expone esto añadiendo que ni uno de estos, ni todos juntos pueden ser causa de esa continua y perpetua generación. Que uno no pueda ser causa lo demuestra así: aquello que no existe siempre no puede ser causa de lo que es perpetuo por necesidad. Y que todos no pueden ser causa lo demuestra porque si la generación es perpetua, todos estos principios corruptibles son infinitos y no simultáneos; pero es imposible que un solo efecto dependa de infinitas causas. Además aquellos que no existen simultáneamente

Tampoco hay ningún problema con la objeción mencionada anteriormente sobre la incorruptibilidad de la materia primera porque como dice santo Tomás, "nada impide que una condicional, cuyo antecedente y consecuente es imposible, sea verdadera. Ejemplo: Si el hombre es asno, tiene cuatro patas"[132], y por tanto, es cierta también esta condicional: "si todo es generable y corruptible, el mundo entero dejará de existir en algún momento de la misma manera que una sustancia corruptible en algún momento deja de existir", y esta otra: "si todo es generable y corruptible, el mundo entero ha comenzado a existir en algún momento de la misma manera que una sustancia generable en algún momento comienza a existir". De hecho, precisamente por el hecho de que es imposible que la materia se genere o se corrompa, se podría deducir por reducción al absurdo que existe un ser necesario. De todos modos, para evitar este inconveniente de la materia prima es más sencillo usar el razonamiento que antes se ha seguido:

1. Todos los seres son contingentes (suposición).
2. Un mundo eterno compuesto únicamente de seres

no pueden ser causa de algo, aunque podría ser que entre los no simultáneos, algunos dispongan y otros causen, como se ve en la caída sucesiva de las gotas que causan la erosión de la roca; pero si muchos son causa directa de alguna cosa, es necesario que existan simultáneamente. [...] Luego, si el movimiento por el cual a veces existen y a veces no es perpetuo —como se ha demostrado— y el efecto perpetuo no puede existir sin una causa perpetua, es necesario que el primer motor sea perpetuo, si es uno; y si hay muchos primeros motores, todos ellos deben ser también perpetuos". (Tomás de Aquino, 2001/2011, págs. 601-602).

132. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 25, a. 3.

contingentes es imposible.

3. El mundo debe tener, por tanto, un inicio temporal.

4. Por tanto, en un momento nada fue.

5. Por tanto ahora nada es, porque lo que no es no comienza a ser sino por algo que ya es.

6. Sin embargo hay cosas que existen.

7. Por tanto, no todos los seres son contingentes.

Esta interpretación que acaba de proponerse no es absurda ni remota al sentido de las palabras empleadas por santo Tomás. De hecho, san Alberto Magno, en un lugar donde demuestra de un modo muy similar a como lo hace santo Tomás que debe existir alguna sustancia incorruptible, excluye para ello la posibilidad de un mundo eterno compuesto únicamente de sustancias corruptibles[133]:

---

133. Antes de este fragmento san Alberto dice lo siguiente: "es necesario que haya alguna sustancia inmóvil. Pero para probar esto, tomemos una proposición ya probada a menudo en lo que se ha visto, a saber, que la sustancia es primaria entre las cosas que existen y el principio de las demás. De aquí se sigue que si todas las sustancias fueran corruptibles, todas las cosas serían corruptibles, porque siendo corrompidas las sustancias, es imposible que permanezca alguna otra cosa. Pero hemos demostrado en el primer libro del *De caelo* que no hay nada que tenga una potencia para el no ser que al mismo tiempo no se corrompa. Si, por lo tanto, todas las sustancias son corruptibles, todas tienen una potencia para el no ser; por lo tanto, se corromperán en algún momento y, entonces, se sigue que no existirá nada absolutamente; lo cual le resulta imposible aceptar a la mente, porque precisamente así como de la nada, nada llega a ser, así también de aquello que es, nunca puede producirse lo que es absolutamente nada. Y si toda sustancia es corruptible, entonces todo compuesto, toda materia y toda forma es corruptible y de este modo no habrá ninguna cosa de cualquier clase que sea" (Alberto Magno, 1890, págs. 609-610). En este texto, san Alberto Magno argumenta como más arriba se propuso; es decir, deducir que existe un ser necesario ante el absurdo de que la materia primera sea corruptible, cosa que se desprende de la suposición de que todo es contingente.

> Pero si alguien dice que la consecuencia propuesta no se sigue, dado que en la generación cíclica de los elementos cada elemento con respecto a cada parte de él es corruptible y sin embargo permanece en el todo y de este modo la generación y la corrupción no cesan y el universo permanece para siempre; nosotros decimos que esta objeción procede de la ignorancia porque, *a menos que se presuponga que en el todo hay alguna sustancia incorruptible*, que genera por aplicación oblicua y remoción, no habrá una corrupción en una parte y generación en una parte, y a menos que haya una aplicación circular, no podrá algo ser preservado en el todo. Y así se sostiene lo que nosotros proponíamos, a saber, que alguna sustancia es incorruptible (Alberto Magno, 1890, pág. 610)[134].

Por último, otra interpretación posible del texto de santo Tomás consiste en entender que, cuando dice que "*quod possibile est non esse, quandoque non est*" y que "*aliquando nihil fuit in rebus*", él

> no está hablando de llegar a ser y dejar de ser en el pasado o en el futuro, sino que está hablando de la naturaleza de la posibilidad como tal, es decir, de llegar a ser y dejar de ser en cuanto tal. Así pues, dado que para cualquier cosa posible, su naturaleza es tal que es generable y corruptible, no todo puede ser de tal naturaleza, pues entonces se tendrían seres dependientes sin nada de lo que depender. [...] Por tanto, dada la naturaleza de tales cosas, multiplicarlas hasta el infinito no servirá de nada, ya que

---

134. Alberto Magno, *Metaphysica* XI, tract. II, c. 1 (las cursivas no son del texto original). L. Dewan, quien tiene el mérito de haber relacionado este texto de san Alberto con la tercera vía (Dewan, 2012, pág. 93), señala que este fragmento data de poco antes de la redacción de la prueba de tomista y que, además, hay "buena evidencia del interés de Tomás en los productos literarios de Alberto" (Dewan, 2012, pág. 99); por tanto, es muy probable que santo Tomás se hubiese inspirado en este fragmento para su tercera vía y también es probable, entonces, que el modo indicado de interpretar la prueba sea el adecuado.

> entonces sólo tendríamos una infinidad de cosas dependientes, pero seguimos necesitando algo que no sea tan dependiente de lo que puedan depender. La multiplicación de cosas dependientes de la misma naturaleza dependiente no explicará la dependencia; sólo algo que no comparta esa dependencia —es decir, algo que sea independiente en ese sentido— puede explicar la dependencia de tales cosas (Kerr, 2023, págs. 211-212).

Según esta interpretación, la hipótesis de santo Tomás de que si todo es posible "*aliquando nihil fuit in rebus*" "no es temporal, sino metafísica: no se trata de la destrucción concreta, en un momento dado, de un mundo de corruptibles, sino de la imposibilidad metafísica, para un mundo de puros posibles, de subsistir" (Holstein, 1950, pág. 366). El "*quandoque*" utilizado por santo Tomás tiene "un significado puramente metafísico, no temporal. No se trata, pues, en el texto de Santo Tomás, de una destrucción futura o pasada, sino de una incapacidad ontológica para ser" (Holstein, 1950, pág. 367). En este punto, uno puede preguntarse por qué motivo los seres posibles tienen "una incapacidad ontológica para ser", por qué estos no pueden ser sin la existencia de por lo menos un ser necesario. A esta misma pregunta responde santo Tomás en su formulación de la tercera vía en la *Summa contra Gentiles*:

> Vemos en el mundo ciertas cosas que pueden ser y no ser; por ejemplo, seres generables y corruptibles. Ahora bien, todo lo que puede ser tiene una causa; porque como de suyo está dispuesto igualmente a una y otra cosa, es decir, ser o no ser,

> es necesario que, si existe, sea por la acción de una causa. Aristóteles ha probado que en las causas no se puede proceder indefinidamente. Ha de admitirse, pues, un ser necesario[135].

Todo lo que es generable y corruptible tiene mezcla de potencia, pues puede ser o no ser. El acto es anterior a la potencia, "pues la potencia no se educe al acto por sí misma, sino que necesita ser educido por algo que sea en acto. Por esto, todo lo que de alguna manera está en potencia tiene algo previo a él"[136]. La potencia no puede ser anterior al acto porque, "si fuese así, no habría ningún ente"[137]. Por tanto, todo lo que puede ser y no ser exige algo previo a él, que sea su "causa que lo determine a una de ambas posibilidades"[138]; y como no es posible proceder al infinito en esta serie de causas, es preciso detenerse en un ser que no pueda no ser, esto es, que sea necesario.

2.3.4. Imposibilidad de proceder al infinito

Una vez establecida la existencia de un ser necesario, santo Tomás demuestra la existencia de un ser necesario por sí. Recuérdese que los seres necesarios son los que no tienen materia sujeta a contrariedad y, por tanto, una vez demostrada la existencia de un ser necesario, la prueba de santo

135. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* I, c. 15.
136. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* I, c. 16.
137. Aristóteles, *Metafísica* XII, 1071b 25.
138. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* II, c. 15.

Tomás aún no ha acabado, ya que no solo Dios es un ser necesario, sino que también todas las substancias separadas y los cuerpos celestes (según la astronomía de su época) lo son. La diferencia que hay entre Dios y los otros seres necesarios es que estos tienen la causa de su necesidad en otro, mientras que Dios es necesario por sí (González, 1985/2008, pág. 112).

No es posible que todos los seres necesarios tengan la causa de su necesidad en otro, ya que entonces cada ser necesario tendría la causa de su necesidad en otro anterior y este en otro y así hasta el infinito, pero no es posible proceder al infinito en tales series causales, como se vio más arriba.

2.3.5. El término de la demostración

Si no se puede proceder al infinito en los seres que tienen la causa de la necesidad en otro, es preciso detenerse en un primer ser que sea necesario por sí mismo, es decir, esencialmente necesario. "Cada cosa existe por su ser. Luego lo que no es su mismo ser no es el ser necesario por sí mismo"[139]. Si un ente no es su mismo ser, es causado por otro y, por tanto, no es esencialmente necesario; luego, el ser esencialmente necesario es su mismo ser. El ser necesario por sí es el mismo Ser Subsistente, que no es otro que Dios.

Así, la tercera vía es concluyente; como dice Maimónides,

---

139. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* I, c. 22.

esta prueba "es una demostración que no admite duda, ni refutación, ni contradicción, salvo para quien desconozca el método demostrativo" (Maimónides, 2013, pág. 324)[140].

---

140. Moisés Maimónides, *Guía de los Perplejos* II, c. 1.

2.4. La vía de los grados del ser

Este es el cuarto argumento de la *Summa Theologiae*, que parte del hecho de experiencia de que hay seres con diferentes grados de perfección para demostrar la existencia de un Ser máximamente perfecto.

Este argumento consta de muchas formulaciones paralelas en la obra de santo Tomás, de hecho, el número de veces que esta prueba se repite es mayor que el de todas las demás vías (González, 1985/2008, pág. 117). Algunos de estos lugares son el proemio de *Super Evangelium S. Ioannis Lectura* (Tomás de Aquino, 2006, págs. 28-29), *Quaestiones Disputatae De Potentia Dei*, q. 3, a. 5 (Tomás de Aquino, 1883, pág. 77), *Summa contra Gentiles* I, c. 13 y II, c. 15 (Tomás de Aquino, 1924, págs. 32-33), (Tomás de Aquino, 1923, págs. 18-20), *Expositio in Symbolum Apostolorum*, a. 1 (Tomás de Aquino, 1995/2000, págs. 26-27) y *De Substantiis Separatis*, c. 9 (Tomás de Aquino, 2006, págs. 98, 100)[141].

141. A. L. González señala y explica muchos otros lugares paralelos de la cuarta vía (González, 1979/2001, págs. 31-82).

Respecto a las fuentes históricas de la prueba, la cuarta vía tiene un gran influjo platónico y neoplatónico; de hecho, "la dialéctica de los grados de perfección es de inspiración netamente platónica" (González, 1979/2001, pág. 171), como puede verse en el Banquete de Platón (Platón, 1988, pág. 264)[142]. Además, la prueba se fundamenta en la doctrina de la participación, modificada por santo Tomás pero de origen platónico (Bonino, 2016, págs. 195-196). Sin embargo, no puede negarse que la cuarta vía es también de origen aristotélico; de hecho, esta es la única prueba de las cinco que santo Tomás presenta en que se menciona a Aristóteles, cuando afirma que "las cosas que son máximamente verdaderas son máximamente entes".

2.4.1. Formulación del argumento

Dice así santo Tomás:

> La cuarta vía se toma de los grados que se encuentran en las cosas. Pues se encuentra en las cosas algo más o menos bueno, más o menos verdadero, más o menos noble, y así de otras perfecciones semejantes. Pero el más y el menos se dicen de diversas cosas según se aproximen de diverso modo a algo que es máximamente, como es más cálido lo que más se aproxima a lo máximamente cálido. Por tanto, existe algo que es verísimo y óptimo y nobilísimo, y, en consecuencia, máximamente ente, ya que las cosas que son máximamente verdaderas son máxima-

142. Platón, Banquete, 211c.

> mente entes, como se dice en *Metaphysica* II. Ahora bien, lo que se dice máximamente tal en algún género es causa de todos los que están en aquel género, al igual que el fuego, que es máximamente cálido, es causa de todo lo cálido. Por consiguiente, hay algo que es para todas las cosas causa del ser y de la bondad y de cualquier otra perfección. A este ser le llamamos Dios[143].

Como puede notarse, esta vía tiene una estructura muy diferente a la de las anteriores. Primero consta de una etapa en la que, "por una dialéctica ascendente fundamentada en el principio de participación" (Bonino, 2016, pág. 196), se demuestra la existencia de un ser en que las perfecciones trascendentales se encuentran en su máximo grado, y una segunda etapa en la que, "por una especie de dialéctica descendente" (Bonino, 2016, pág. 196), se demuestra que este ser es la causa de todas las demás cosas (Bonino, 2016, pág. 196), (González, 1979/2001, pág. 197), (Kerr, 2023, pág. 223), (Wippel, 2000, págs. 469-470).

1. En las cosas hay diferentes grados de perfección (punto de partida).

2. Existe algo que es máximamente perfecto o máximamente ente, es el ser por esencia (paso de los grados al máximo).

3. Este es principio y causa de todo lo demás (el máximo como principio y causa).

4. Este es Dios (término de la demostración).

---

143. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3.

2.4.2. El punto de partida y la perfección del ser

Santo Tomás comienza diciendo que en la realidad se encuentran cosas más o menos buenas, verdaderas y nobles. Es decir, en la realidad hay cosas con diferentes grados de perfección; ya que, como él mismo afirma, la bondad, la verdad y la nobleza (así como otras) son perfecciones. Todas estas perfecciones son semejantes entre sí porque todas ellas son perfecciones puras trascendentales (González, 1979/2001, pág. 101). En efecto, hay diversos tipos de perfecciones: unas son las perfecciones esenciales, que no se dan graduadas en los seres, "se tienen absolutamente o no se tienen" (González, 1979/2001, pág. 100); después se encuentran las perfecciones accidentales, que, por su naturaleza accidental, se encuentran siempre en un sujeto y no pueden darse separadas; estas perfecciones son llamadas mixtas, porque implican de suyo una limitación o imperfección (Grison, 1989, págs. 76-77). Por otro lado, están las perfecciones puras, "que no entrañan de suyo mezcla alguna de imperfección ni de limitación" (López, 2001, pág. 563) y, por tanto, sí que pueden darse separadas. Estas últimas se dividen a su vez en otras dos clases: unas son perfecciones trascendentales y otras no (como el vivir, el entender y el querer)[144] (Wippel, 2000, pág. 472), (González, 1979/2001,

144. Estas perfecciones "se limitan a un determinado género de cosas" (González, 1979/2001, pág. 101). Si bien la cuarta vía no hace explícita mención de estas perfecciones, es cierto que es posible tomarlas también como punto de partida para una demostración de la existencia de Dios, como puede verse en De Spiritualibus Creaturis,

pág. 101). Así pues, el punto de partida de la cuarta vía se limita a las perfecciones puras trascendentales (González, 1979/2001, pág. 101), (Wippel, 2000, pág. 472), que se encuentran en todas las cosas porque se dan en algo por el mero hecho de que ese algo es (Wippel, 2000, pág. 192), (Kerr, 2023, pág. 224).

La primera perfección trascendental que menciona el Aquinate es la bondad. Lo propio de lo bueno es que sea apetecible: "La razón de bien consiste en que algo sea apetecible" (Tomás de Aquino, 1988/2001, pág. 127). La bondad es una perfección porque "lo apetecible lo es en cuanto que es perfecto, pues todos apetecen su perfección" (Tomás de Aquino, 1988/2001, pág. 127). Esta perfección está fundamentada en el ser ya que "como quiera que algo es perfecto en tanto en cuanto está en acto, es evidente que algo es bueno en cuanto es ser; pues ser es la actualidad de toda cosa"[145].

La segunda perfección trascendental que aparece en esta prueba es la perfección de la verdad. Esta verdad no es la verdad que está en el entendimiento (verdad lógica), sino la verdad ontológica; la perfección de la verdad hace referencia a la inteligibilidad que las cosas tienen de suyo (Wippel, 2000, pág. 471), (López, 2001, pág. 564). Esta perfección también se funda en el ser, las cosas no son verdaderas sino

a. 10 (Tomás de Aquino, 1883, pág. 355), (González, 1979/2001, pág. 102).

145. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 5, a. 1.

en cuanto que son: "en la medida en que algo tiene entidad en esa medida está ordenado por naturaleza a adecuarse al entendimiento; y así la razón de verdadero sigue a la razón de ente" (Tomás de Aquino, 2016, pág. 95). Por eso, lo verdadero "así lo define San Agustín en *Soliloquia*: 'verdadero es aquello que es'"[146].

Lo último que menciona santo Tomás es la nobleza, que es sinónimo de perfección (Garrigou-Lagrange, 1976, pág. 243). "Toda nobleza y perfección está en una cosa en cuanto es"[147].

Como puede observarse, estas tres perfecciones son convertibles todas ellas con el ser. De hecho, no solo las perfecciones trascendentales, sino que toda perfección se fundamenta en la perfección del ser. "Las perfecciones de todas las cosas pertenecen a la perfección del ser; pues son perfectas en tanto en cuanto tienen de algún modo ser"[148]. El ser es la perfección de toda perfección y el acto de todo acto, como dice santo Tomás:

> El mismo ser es lo más perfecto de todas las cosas, pues se compara a todas las cosas como acto. Ya que nada tiene actualidad sino en cuanto que es. De ahí que el mismo ser sea actualidad de todas las cosas y también de todas las formas. De hecho, no se compara a las otras cosas como el recipiente a lo recibido, sino en especial como lo recibido al recipiente. Pues cuando digo ser del hombre, o del caballo, o de otra cosa, este

146. Tomás de Aquino, *Quaestiones Disputatae de Veritate*, q. 1, a. 1.
147. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* I, c. 28.
148. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 4, a. 2.

> mismo ser es considerado como formal y recibido, no como algo al que le compete ser[149].

Y en otro lugar:

> Esto que llamo ser (*esse*) es lo más perfecto de todo. En efecto, es evidente que el acto es siempre más perfecto que la potencia. Pero ninguna forma puede ser considerada en acto sino en cuanto se la pone siendo. En efecto, la humanidad o la igneidad pueden considerarse como existiendo en la potencia de la materia o en la virtualidad del agente o también en el intelecto, pero sólo se dan existentes en acto por el hecho de que tengan ser. Luego es evidente que esto que llamo ser es la actualidad de todos los actos y, por lo mismo, la perfección de todas las perfecciones. Así no hay que entender que a esto que llamo ser pueda añadírsele algo que sea más formal que él y que lo determine como el acto determina a la potencia, pues el ser de que aquí se trata es otro esencialmente que aquello a lo que se agrega para estar determinado; aunque por otra parte, nada puede agregársele al ser que sea extraño, como quiera que nada hay fuera de él sino el no ente: que no puede ser ni forma ni materia. Luego el ser no se determina por otro como la potencia por el acto, sino, más bien, como el acto por la potencia. Así cualquier forma se compara con el ser como la potencia y el acto[150].

Así, la perfección del ser es anterior y fundante de cualquier otra perfección, "el *esse* [...] es preciso considerarlo como la raíz y principio de todas las demás perfecciones, que no serán otra cosa sino manifestaciones del acto de ser"

---

149. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 4, a.1.
150. Tomás de Aquino, *Quaestiones Disputatae De Potentia Dei*, q. 7, a.2.

(González, 1979/2001, pág. 112). No solo el *esse* es el origen y plenitud de toda perfección, sino que, además, "cualquier forma se compara con el ser como la potencia y el acto"; "si la forma puede denominarse acto con toda propiedad, en rigor es por su relación al *esse*" (González, 1979/2001, pág. 110). En efecto, toda forma es potencia con respecto al ser, que es acto, ya que el *esse* "no se compara a las otras cosas como el recipiente a lo recibido, sino en especial como lo recibido al recipiente"; la forma y la esencia, por tanto, son causa material del ser (Ledesma, 2001, pág. 129).

Así, como el ser es la perfección de toda perfección, nada hay más perfecto que el *esse*. El *esse* es acto, que "de suyo dice perfección" (González, 1979/2001, pág. 112), no se limita por tanto sino siendo recibido en una potencia: "ningún acto es finito más que por la potencia, que es capacidad receptiva: así es como las formas estás limitadas por relación a la potencia de la materia"[151]. El *esse* "puede participarse según las diversísimas capacidades o potencias que son las distintas y diferentes esencias, *potentiae essendi*, que son a su vez la intrínseca medida del *esse* en los entes" (González, 1979/2001, pág. 217). Todas las cosas participan el *esse* "particularizadamente, es decir, según un cierto modo de ser (*modus essendi*) determinado, restringido por la esencia en que se recibe: el ser participado se limita a la *vis receptiva*

151. Tomás de Aquino, *Compendium Theologiae* I, c. 18.

del participante" (González, 1979/2001, pág. 217); "todo lo que se participa es determinado al modo del ser participado, y así se posee parcialmente y no con toda perfección"[152]. Como el ser es recibido según la capacidad del recipiente, las cosas tienen el ser según el modo de las esencias, lo tienen limitado y determinado[153].

De esto se sigue que las cosas tengan mayor perfección de ser según más perfectas sean sus formas o esencias, que son recipientes del ser:

> El acto de ser es algo implicado en la misma forma como complemento y actualidad de ella, de tal modo que no da un nuevo grado, sino que completa el grado esencial. Luego, donde haya una esencia y forma más perfecta, habrá un ser más perfecto, que debe tener proporción con aquella forma como algo implicado en ella (Ledesma, 2001, pág. 161).

Por eso dice santo Tomás que "algo entre los entes es tanto más alto en cuanto que tiene mayor razón de ser (*ratione*

152. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* I, c. 32.

153. Es importante señalar que "no debe ser menospreciada la esencia como si consistiera en algo negativo, o en un puro límite. De que la esencia restrinja y determine el acto de ser no debe desprenderse que sea pura negación, en el sentido del axioma spinozista *omnis determinatio est negatio*" (González, 1979/2001, pág. 123). Como señala M. F. Echavarría, "es sumamente desorientadora la afirmación de que toda forma sustancial o accidental es una 'dispersión' del ser. Aunque las formas finitas son, respecto del *Ipsum Esse*, modos o límites, sin embargo, respecto de las creaturas participantes, implican acto y perfección. Por eso, al adquirir determinadas formas accidentales, como los hábitos de las virtudes morales o la sabiduría, no sucede que nuestro *esse* se vea reducido, sino, por el contrario, que sea incrementado, intensificado, que tenga más virtud" (Echavarría M. F., 2009, pág. 35).

essendi)"[154]. La gradación de perfecciones de los seres se fundamenta en la diversa gradación o intensidad del ser.

Así, se pone de manifiesto la noción de ser intensivo; "el *esse* intensivo tomista, señala Fabro, es el acto del ente participado como acto de la potencia que lo recibe. La esencia del ente constriñe al ente a ser tal ente, limita el *esse*" (González, 1979/2001, pág. 123). En las cosas, la perfección del ser se encuentra graduada; por tanto, el ser se da según una cierta intensidad. No es equivocado decir que las cosas tienen una cantidad de perfección o virtud de ser (*virtus essendi*). Sin embargo, esta cantidad no es la cantidad dimensional o extensiva, es decir, el predicamento de la cantidad, propio de los seres corpóreos. En efecto, santo Tomás señala otro tipo de cantidad que es análoga a la cantidad extensiva, que llama cantidad virtual, que es la medida de la perfección de una forma, de una operación o del ser de una cosa (Echavarría M. F., 2013, págs. 235-239)[155].

En resumidas cuentas:

> Las creaturas poseen el ser con una cantidad virtual limitada, diferenciándose entre sí por la mayor o menor intensidad en que inhiere en ellas el ser. Esta intensidad depende del modo de ser determinado por su esencia. De acuerdo con este *modus essendi* se dispone ordenadamente la realidad en una jerarquía ontológica cuya parte virtualmente superior (según un arriba

---

154. Tomás de Aquino, *De Substantiis Separatis* c. 7.
155. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 42, a. 1.

virtual, no dimensional) tiene una naturaleza que participa más intensamente del ser (Echavarría M. F., 2013, pág. 246).

Así, los entes que se toman como punto de partida en la cuarta vía tienen una cantidad de virtud de ser limitada; de ahí que esta demostración también reciba el nombre de prueba por la limitación en la razón de ser (González, 1979/2001, pág. 18).

2.4.3. Paso de los grados al máximo

Después de indicar que en la realidad las cosas tienen un mayor o menor grado de perfección; santo Tomás afirma que el menor y mayor grado de perfección de una cosa se dice según que esta se aproxime más o menos a aquello que es máximamente perfecto; esto es, "la diferenciación entre los grados que componen la señalada jerarquía ontológica es resultado de la mayor o menor participación que cumplen respecto al Ser imparticipado" (González, 1985/2008, pág. 118). Para entender por qué esto es así, es necesario explicar antes, aunque sea de forma breve, la doctrina de la participación de santo Tomás, ya que es considerando el carácter participado del *esse* —fundamento de las otras perfecciones trascendentales— de los seres finitos que puede llegarse al *esse* imparticipado, en quien se encuentran las perfecciones trascendentales máximamente.

Atendiendo al sentido etimológico del término "participar", santo Tomás dice que "participar es como tomar una parte"[156], (Cardona, 1966, pág. 18). Esta definición puede entenderse en dos sentidos: "en un sentido material y cuantitativo: participar es tomar parte de un todo, y supone por consiguiente que un todo cuantitativo —compuesto de partes— es dividido en partes que son distribuidas entre los participantes" (Cardona, 1966, pág. 19), y en un sentido con un significado "de más rico y complejo contenido: para significar una finalidad común, una cooperación, una unión de sentimientos, etc. [...] En estos casos tenemos ya que la participación no implica en absoluto división de un todo previo y divisible —destructible— en partes" (Cardona, 1966, pág. 20). Es más bien en este segundo sentido que los seres finitos tienen el ser por participación[157]. Así, participar significa tener algo parcialmente.

Después, santo Tomás menciona tres sentidos en los cuales se habla de participación, dos de los cuales son los siguientes:

El primer modo es como las especies participan en el género o el individuo en la especie: "así como se dice que un hombre participa del animal, porque no tiene la razón del animal según toda la comunidad; y por la misma razón Sócrates

156. Tomás de Aquino, *Expositio in libri Boetii De Hebdomadibus*, lect. II.
157. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 75, a. 5: "El primer acto es el principio universal de todos los actos porque es infinito, *conteniéndolo todo en sí mismo virtualmente*, como dice Dionisio. De ahí que sea participado por las cosas, no como parte, sino por difusión" (Tomás de Aquino, 1988/2001, pág. 678).

participa del hombre" (Tomás de Aquino, 1954, pág. 396)[158]. "En cada uno de estos ejemplos nos encontramos ante una inteligibilidad menos extendida de la que se dice que participa un contenido inteligible más universal o extendido [...] sin agotarlo" (Wippel, 2000, pág. 97). Por este motivo, esta participación meramente "es lógica o intencional, no real u ontológica" (Wippel, 2000, pág. 97).

El segundo modo es como la sustancia participa en el accidente o la materia en la forma substancial: "Similarmente, el sujeto participa también del accidente, y la materia de la forma, porque la forma sustancial o accidental, que es común a su naturaleza, está determinada a tal o cual sujeto"[159]. "Las formas en cuestión, ya sean substanciales o accidentales, simplemente consideradas en sí mismas siguen siendo comunes" (Wippel, 2000, pág. 98).

En estos tipos de participación, los géneros y las especies y las formas substanciales, que están en la materia, y formas accidentales no pueden darse de forma separada[160]. Fabro

158. Tomás de Aquino, *Expositio in libri Boetii De Hebdomadibus*, lect. II. Este sentido también es señalado por santo Tomás en *Summa Theologiae* I, q. 44, a. 3 (Tomás de Aquino, 1988/2001, pág. 444) y en *Summa contra Gentiles* I, c. 32 (Tomás de Aquino, 1924, pág. 77).

159. Tomás de Aquino, *Expositio in libri Boetii De Hebdomadibus*, lect. II.

160. Como dice santo Tomás (*Summa Theologiae* I, q. 65, a. 4), "las formas participadas en la materia no se reducen a algunas formas de la misma especie y subsistentes por sí mismas como sostenían los platónicos; sino a las formas inteligibles o entendimientos angélicos de los que proceden por movimiento. O, yendo más lejos, se reducen a las razones del entendimiento divino, por las que las razones seminales de las formas están impresas en las cosas creadas; de modo que por el movimiento puedan ser educidas al acto" (Tomás de Aquino, *Suma de teología*, 1988/2001, pág. 618).

llama participación predicamental a estos tipos de participación porque "ambos términos de la relación, participado y participante, quedan en el campo del ente y de la sustancia finita" (Fabro, 2005, pág. 143).

No es en estos sentidos que los entes finitos participan del ser imparticipado. La participación en el *esse* es una participación metafísica o trascendental (González, 1985/2008, pág. 122). Según este sentido de participación, "participar es tener parcialmente lo que en otro se encuentra sin restricción" (González, 1979/2001, pág. 209), totalmente. Así, "si se encuentra algo por participación en un ser, necesariamente ha de ser causado en él por aquel a quien esto le corresponde esencialmente"[161]:

> Lo que es totalmente algo no lo participa, sino que es eso mismo por esencia. Y a lo que no es totalmente algo, sino que tiene otra cosa añadida, propiamente se le denomina participado (se dice que participa); al igual que si el calor fuese calor existente por sí, no se diría que participa el calor ya que no habría nada en él sino calor[162].

161. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 44, a. 1. Así, este modo de participación —como los entes finitos participan del ser imparticipado— es el tercero que santo Tomás indica en *Expositio in libri Boetii De Hebdomadibus*, lect. II: "Asimismo se dice que el efecto participa de su causa, y especialmente cuando no iguala la virtud de su causa; por ejemplo, si decimos que el aire participa de la luz del sol, porque no la recibe con la claridad que tiene en el sol. Pero si se omite este tercer modo de participación, es imposible que según los dos primeros algo participe del ser mismo" (Tomás de Aquino, In Boetii de Hebdomadibus Expositio, 1954, pág. 397).

162. Tomás de Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum*, lect. X, n. 154.

La gradación de perfección de los seres revela que estos seres no poseen la perfección según toda su intensidad. Las perfecciones puras de suyo no tienen limitación; como se ha dicho, es cuando se encuentran recibidas en los seres finitos que estas perfecciones se encuentran limitadamente, parcialmente, participadamente. Los entes finitos "no son el ser que tienen; el *esse* no se identifica con el ente. No es ser, sino que tiene un modo de ser" (González, 1985/2008, pág. 122); tienen el *esse* por participación. Pero "lo participado se compara al participante como su acto"[163]; el ser es el primer acto y todo se relaciona a él como la potencia al acto. Por esto, "lo mismo que la forma emerge sobre la materia, del mismo modo el *esse* sobre la esencia: y lo mismo que la forma puede desvincularse de la materia y ser solamente forma, así el *esse* puede desvincularse de la esencia y ser puro *esse, esse separatum*" (González, 1985/2008, pág. 121). Además, el ser y todas la perfecciones del ente finito deben tener una causa porque "lo que conviene a algo por su propia naturaleza y no por otra causa, no puede estar en él aminorado o deficiente"[164]. Entonces, como "todo aquello que es por participación se reduce a algo que se ello por su

163. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 75, a. 5: "Todo lo que participa se relaciona con aquello de lo que participa como a su acto. Cualquiera que sea la forma creada subsistente por sí que se ponga, es necesario que participe del ser, porque también la misma vida, o cualquier otra cosa que se llame así, participa del mismo ser, como dice Dionisio en el c.5 De Div. Nom. Y el ser participado tiene la limitación que tiene la capacidad de aquel del que participa. Y sólo Dios, que es su mismo ser, es Acto puro e infinito".

164. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* II, c. 15.

esencia"[165], debe existir un ser que posea todas las perfecciones trascendentales de modo imparticipado, ilimitado, por esencia.

Este paso del ser participado al ser imparticipado lo justifica santo Tomás en varios lugares, como por ejemplo en *Summa Theologiae* I, q. 65, a. 1[166]:

> Pues si las cosas, entre sí diversas, coinciden en algo, es necesario que haya alguna causa de tal coincidencia, ya que las cosas diversas no coinciden entre sí por sí mismas. Por eso, cuando entre cosas diversas se encuentra algo común, es necesario que este algo tenga alguna causa. Ejemplo: Los diversos cuerpos calientes tienen calor por el fuego. Todas las cosas, por muy diversas que sean, coinciden en algo común a todas: el ser. Por lo tanto, es necesario que haya un principio del ser por el que tengan ser las cosas (Tomás de Aquino, 1988/2001, págs. 612-613)[167].

Así pues, existe un ser máximamente perfecto y todos los demás seres son más o menos perfectos en la medida en que más cercanos o distantes se encuentren de Él, o en cuanto más o menos intensamente participen del *Esse Subsistens*,

---

165. Tomás de Aquino, Super Evangelium S. Ioannis Lectura, pr.

166. O en *Quaestiones Disputatae De Potentia Dei*, q. 3, a. 5 (Tomás de Aquino, 1883, págs. 77-78).

167. Es verdad que en este texto santo Tomás no hace referencia a los grados de perfección. De todos modos, la mención de los grados en la cuarta vía tiene únicamente la función de evidenciar que los seres finitos tienen el ser participado. También es cierto que en esta argumentación no aparece de forma explícita la participación, pero "aunque el término de participación no es empleado en este procedimiento platónico, sin embargo la noción misma de participación está permeando todo el razonamiento tomista" (González, 1979/2001, pág. 153).

Aquel cuya esencia es su mismo ser.

2.4.4. El máximo como principio y causa

Después santo Tomás dice que este ser máximo es causa de todo lo demás porque "lo que se dice máximamente tal en algún género es causa de todos los que están en aquel género".

Esta afirmación es consecuencia de todo lo anterior, "del *máximum* al *principium et causa* no hay más que una mera inferencia, cuya validez está fundamentada en el primer paso" (González, 1979/2001, pág. 196).

Es preciso aclarar que el sentido que aquí tiene género es análogo, ya que Dios no pertenece a ningún género (Tomás de Aquino, 1988/2001, págs. 118-119)[168]; en este caso, "hay que tomar la palabra género en sentido análogo. [...] 'Como equivalente a línea u orden'" (González, 1979/2001, pág. 191). Lo que quiere decir el Aquinate es que "lo que es primero y lo más sobresaliente en todo orden es causa de todo lo que sigue en ese mismo orden" (Tomás de Aquino, 2000, pág. 109)[169].

En efecto, este ente máximo es causa de todo lo demás porque, siendo el ser imparticipado, es causa de todo lo que

168. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 3, a. 5.
169. Tomás de Aquino, *Super Librum de Causis Expositio*, lect. IX, n. 227.

participa del ser, ya que "lo que se dice por esencia es causa de todo lo que se dice por participación"[170]. Todos los entes que tienen el ser por participación son causados, ya que no les conviene el ser por su propia naturaleza, sino por otro principio. Así, la causa de los entes participantes debe tener el ser imparticipado y según toda su intensidad, máximamente. Además,

> si algo es tanto más perfectamente participado por algunos cuanto más próximos se encuentran de una cosa determinada, es señal de que tal cosa es la causa de aquello que se participa de diversas maneras; por ejemplo, si unas cosas son más cálidas porque están más próximas al fuego, es señal de que el fuego es causa de calor[171].

De ahí que "la causa de todas las cosas en un determinado género será aquello a quien máximamente le compete la predicación de ese género"[172]. Este primero es medida y causa de todo lo demás[173], ya que todo lo que no es Él tiene el ser limitadamente y por lo tanto, participado.

---

170. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* II, c. 15.
171. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* III, c. 64.
172. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* II, c. 15.
173. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* I, c. 42.

2.4.5. El término de la demostración

Así, la cuarta vía concluye que existe un ser que es máximamente verdadero, bueno, noble y ente. Él es la causa de todas las perfecciones de los entes finitos y en Él se identifica su esencia con su ser.

Este Ser es máximamente perfecto porque en Él se encuentra la perfección del ser y todas las demás perfecciones puras ilimitadamente.

Además es único, ya que "Si hubiera muchos dioses, entre ellos debería haber diferencia. Algo le correspondería a uno que no tendría otro. Y si este algo fuese la privación, no sería absolutamente perfecto. Y si este algo fuese la perfección, a otro le faltaría"[174].

Este Ser es, en fin, creador del ser de todos los demás entes, ya que es la causa de todo el ser de lo que existe.

Así, como es patente, este ser, el *Esse Subsistens*, es Dios.

174. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 11, a. 3.

2.5. La vía de la finalidad

Esta es la quinta y última vía que presenta santo Tomás en la *Summa Theologiae* y parte de que ciertas cosas que carecen de conocimiento obran por un fin, para demostrar la existencia de un Ser inteligente que gobierna todas las cosas, que es Dios.

Se encuentran formulaciones paralelas a la quinta vía en el proemio de *Super Evangelium S. Ioannis Lectura* (Tomás de Aquino, 2006, pág. 27), en *Quaestiones Disputatae de Veritate*, q. 5, a. 2 (Tomás de Aquino, 2016, págs. 311-317), en *Summa contra Gentiles* I, c. 44 (Tomás de Aquino, 1924, pág. 100) y III, c. 64 (Tomás de Aquino, 1924, pág. 152). También se encuentran otras argumentos algo parecidos, aunque no iguales (Wippel, 2000, pág. 434)[175], en *Summa contra Gentiles*

175. El argumento de *Summa contra Gentiles I*, c. 13 "es considerablemente menos sofisticado y menos desarrollado desde un punto de vista filosófico y puede considerarse como una versión más popularizada de un argumento de la existencia de Dios basado en el orden y el diseño" (Wippel, 2000, pág. 434). Es fundamental, para comprender correctamente la quinta vía, distinguirla de otros argumentos con los que puede confundirse, como los argumentos del diseño inteligente (cuyo mayor represen-

I, c. 13 y c. 42 (Tomás de Aquino, 1924, págs. 33, 89-90).

En la formulación del *Comentario al Evangelio de San Juan*, esta vía es llamada por el Aquinate la más eficaz (*via efficacissima*). En efecto, esta es la prueba "más sencilla de entender en los términos empleados por Santo Tomás, aunque su profundidad es inagotable" (González, 1985/2008, pág. 125).

2.5.1. Formulación del argumento

Dice así santo Tomás:

> La quinta vía se toma del gobierno de las cosas. Vemos, en efecto, que las cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin, como se pone de manifiesto porque siempre o muy frecuentemente obran de la misma manera para conseguir aquello que es óptimo; de donde es patente que llegan al fin no por casualidad, sino intencionadamente. Pero los seres que no tienen conocimiento no tienden al fin sino dirigidos por algún ser cognoscente o inteligente, como la flecha es dirigida por el arquero. Luego existe un ser inteligente por el cual todas las cosas naturales se ordenan al fin: a este ser llamamos Dios[176].

El argumento, tal como se presenta en la *Summa Theologiae*,

---

tante es William Paley). Estos argumentos pretenden que la apariencia de diseño en la naturaleza, como la complejidad de los seres vivos, señala con mucha probabilidad la existencia de un diseñador inteligente. Sin embargo, la quinta vía parte de la tendencia al fin de los seres carentes de conocimiento. Santo Tomás no dice que la complejidad u otros aspectos de la naturaleza muestran la existencia de un diseñador o arquitecto del mundo, sino que la ordenación a un fin de los seres carentes de conocimiento revela la existencia de un Dios providente. Así, la quinta vía no se ve sometida a muchas de las objeciones que se suelen plantear a los argumentos del diseño (Kerr, 2023, págs. 243-247, 260-263), (Congiunti, 2023).

176. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3.

sigue esta estructura:

1. Las cosas que carecen de conocimiento obran por un fin (punto de partida).

2. Los seres que no tienen conocimiento no tienden al fin sino dirigidos por algún ser inteligente (segundo grado de la vía).

3. Existe un ser inteligente, que es Dios, por el cual todas las cosas naturales se ordenan al fin (término de la demostración).

2.5.2. El punto de partida

El punto de partida es que los seres carentes de conocimiento obran por un fin. Para justificar esto dice que, muy frecuentemente, estos seres obran del mismo modo para conseguir lo mejor. Podría existir la duda de si verdaderamente los seres carentes de conocimiento obran por un fin, ya que bien podría ser que esta supuesta finalidad que se encuentra en las cosas se deba simplemente al azar.

Pero el hecho de que un mismo ser obre con frecuencia de un mismo modo para alcanzar algo revela que esto no se debe al azar, ya que "lo que sucede fuera de la intención (por azar) implica que sucede en la minoría de casos, lo que siempre o frecuentemente se une al efecto cae bajo su

misma intención"[177]; "en efecto, las cosas que suceden por casualidad advienen en una proporción pequeña"[178].

Además, del hecho de que algunas pocas veces los seres carentes de conocimiento no obren de la misma manera y no consigan aquello que les conviene, sino que más bien sean defectuosos, no se puede decir que estos no obren por un

177. Tomás de Aquino, *In octo libros Physicorum expositio*, lect. VIII, n. 141.

178. Tomás de Aquino, *Quaestiones Disputatae de Veritate*, q. 5, a. 2. Por otro lado, algunos sostienen que la casualidad presupone que haya causas finales, ya que algo "se dice que sucede por azar [casu] si sucede fuera de la intención la naturaleza del operante; o, por fortuna [fortuna] si sucede fuera de la intención del agente que obra por un propósito" (Tomás de Aquino, 2015, pág. 513), (*Scriptum super Sententiis Petri Lombardi* I, d. 39, q. 2, a. 2), entonces "la fortuna y el azar, como ya se mencionó, existen en aquellas cosas que se producen por algo" (Tomás de Aquino, 2001/2011, pág. 169), (*In octo libros Physicorum expositio,* lect. VIII, n. 142), es decir, que obran por un fin. "Por poner un ejemplo, para Aquino, un acontecimiento paradigmáticamente fortuito sería el descubrimiento por parte de un agricultor de un tesoro bajo la tierra que está arando. Tal descubrimiento no fue intencionado en ningún sentido [...]. Sin embargo, el agricultor tenía la intención de arar la tierra, alguien tenía la intención de enterrar el tesoro [...]. Por lo tanto, el azar presupone un trasfondo de factores causales que en sí mismos no tienen nada que ver con el azar ni pueden explicarse plausiblemente sin referencia a la causalidad final, por lo que sería incoherente suponer que una apelación al azar podría eliminar de alguna manera la necesidad de apelar a la causalidad final" (Feser, 2009, págs. 113-114). "La causalidad final nunca puede ser explicada por el azar y la selección natural porque tanto el azar como la selección natural presuponen la causalidad final. Al fin y al cabo, el azar no es un efecto sin causa, sino la confluencia de causas no necesariamente asociadas entre sí" (Newton W. , 2014, págs. 573-574). "Si se acepta esta explicación de los sucesos fortuitos, el mero azar difícilmente puede explicar la actividad regular y beneficiosa de los agentes naturales, tanto si consideramos que esa actividad es beneficiosa sólo para los propios agentes como para la naturaleza en su conjunto. Además, lejos de excluir la influencia de los fines sobre los agentes, tal explicación realmente la presupone" (Wippel, 2000, pág. 483).

De todos modos, para santo Tomás, "lo que demuestra sobre todo que la naturaleza obra por algo, es que en sus operaciones algo llega a ser cuando puede existir mejor y más cómodamente; por ejemplo el pie está hecho por naturaleza de modo apto para caminar, por lo cual si se lo separa de la disposición natural no es apto para este uso, y lo mismo sucede en las demás cosas" (Tomás de Aquino, 2001/2011, pág. 184) ("para la naturaleza, apetecer su fin es tener aptitud natural para él" (Tomás de Aquino, 2001/2011, pág. 187)), (*In octo libros Physicorum expositio*, lect. XII, n. 172. y lect. XIII, n. 174).

fin, ya que "el defecto existe exclusivamente en los seres que están ordenados a un fin, pues a nadie se le imputa como defecto el fallar en aquello a que no está ordenado"[179]. [...] "así el hecho de que en las cosas naturales haya defecto es también signo de que la naturaleza obra por algo"[180].

Tampoco la causalidad eficiente por sí sola es capaz de dar cuenta de la finalidad que se encuentra en las cosas. Como señala santo Tomás, no es cierta la opinión de algunos para los cuales "aquellas cosas que suceden naturalmente parecen proceder de los primeros principios, que son el agente y la materia, y no de la intención del fin"[181]. El agente solo obra si obra por un fin, por "la causa final, que es la primera de todas, pues ningún agente actúa si no es por el fin; y por el agente la materia se orienta a la forma. Por eso se dice que el fin es la causa de las causas"[182]. En efecto, es preciso que todo agente obre por un fin[183], porque:

si el agente no intentara un efecto determinado, todos los

179. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* III, c. 2.

180. Tomás de Aquino, *In octo libros Physicorum expositio*, lect. XIV, n. 178.

181. Tomás de Aquino, *In octo libros Physicorum expositio*, lect. XIV, n. 182. A estos también hace referencia en *Quaestiones Disputatae de Veritate*, q. 5, a. 2: "Otros filósofos posteriores, en cambio, establecieron la causa agente, sin afirmar nada sobre la causa final" (Tomás de Aquino, 2016, pág. 314).

182. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 5, a. 2.

183. Hay que tener en cuenta que la operación es algo que conviene a todas las cosas creadas, como se dice en *Summa Theologiae* I, q. 105, a. 5: "Por eso, como la materia existe por razón de la forma, así la forma, que es el acto primero, tiene su razón de ser en la operación, que es el acto segundo, y, de este modo, la operación es el fin de las cosas creadas" (Tomás de Aquino, 1988/2001, pág. 901).

> efectos le serían indiferentes; pero, como lo que es indiferente respecto a muchas cosas no tiende más hacia una que hacia otra, se sigue que de lo que es totalmente indiferente no resulta ningún efecto si algo no lo determina en un sentido. Sería, por lo tanto, imposible que [el agente] obrara (Tomás de Aquino, 1924, pág. 6)[184].

El fin que intenta conseguir el agente es algo hacia lo que tiene una relación de conveniencia y que es para él un bien, "de lo contrario, no tendería hacia ello" (Tomás de Aquino, 1924, pág. 7). Además,

> todo móvil es conducido al fin por el motor y el agente. Es, pues, preciso que el motor y lo movido tiendan hacia el mismo término. Pues lo que es movido, como está en potencia, tiende al acto, y por tanto a lo perfecto y al bien: porque por el movimiento pasa de la potencia al acto"[185].

"En efecto, todo ser, en virtud de lo que es, es decir, de su forma, se inclina hacia su perfección, que es el pleno desarrollo de su naturaleza" (Bonino, 2016, pág. 208). Por esto, como todo agente obra por un bien, que es su fin, viendo que los seres carentes de conocimiento también obran consi-

---

184. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* III, c. 2. También en *Summa Theologiae* I-IIae, q. 1, a. 2: "La primera de todas las causas es la final. La razón de esto es que la materia no alcanza la forma sin la moción de la causa agente, pues nada puede pasar por sí mismo de la potencia al acto. Pero la causa agente sólo actúa en vista del fin. Si un agente no estuviera determinado a lograr algo concreto, no haría una cosa en vez de otra, porque, para que produzca un efecto determinado, tiene que estar determinado a algo cierto, lo cual tiene razón de fin" (Tomás de Aquino, 1989, pág. 39).
185. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles III*, c. 3.

guiendo algo bueno, se deduce que esto que consiguen es aquello a lo que tienden.

2.5.3. Segundo grado de la vía

Después santo Tomás continúa diciendo que "los seres que no tienen conocimiento no tienden al fin sino dirigidos por algún ser cognoscente o inteligente".

En efecto, los seres racionales se dirigen ellos mismos al fin, porque tienen dominio de sus actos, "en cambio, los que carecen de razón tienden al fin por inclinación natural, como movidos por otro y no por sí mismos, [...] nada pueden ordenar a un fin, sino que ellos mismos son ordenados a un fin por otro ser"[186]. Todo aquel que tiende a un fin es ordenado hacia el fin por sí mismo o por otro. Ahora bien, todo ser carente de conocimiento debe ser ordenado al fin por otro, ya que "al no conocer ni el fin, ni la noción de fin, ni la relación entre los medios y el fin, no puede proponerse a sí mismo un fin, ni moverse, ordenarse o dirigirse hacia el fin"[187].

186. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-IIae, q. 1, a. 2: "Un ser puede tender a un fin de dos modos distintos: uno, cuando se mueve a sí mismo hacia el fin, como es el caso del hombre; otro, cuando es otro ser quien lo encamina al fin, como ocurre con la flecha, que se dirige a un fin determinado porque la lanza un arquero, dirigiendo su acción al fin. Así, pues, los seres dotados de razón se mueven por sí mismos al fin merced al dominio de sus actos que les presta el libre albedrío, que es la facultad de la voluntad y de la razón. En cambio, los que carecen de razón tienden al fin por inclinación natural, como movidos por otro y no por sí mismos, pues carecen de noción de fin y, por tanto, nada pueden ordenar a un fin, sino que ellos mismos son ordenados a un fin por otro ser".

187. Tomás de Aquino, *Quaestiones Disputatae De Potentia Dei*, q. 3, a. 15. Y en otro

Esta afirmación de santo Tomás permite ampliar el alcance del punto de partida, ya que los seres provistos tan solo de conocimiento sensitivo, aunque conocen el fin y lo que los lleva hacia el fin, no pueden conocer ni la noción de fin ni la relación entre los medios y el fin (Viana, 1959, pág. 77); en efecto, "conocer las relaciones y proporciones de varias cosas entre sí es propio solamente de quien tiene entendimiento, y juzgar de algo por su causa altísima es propio de la sabiduría"[188]. Por eso santo Tomás dice que en la naturaleza irracional lo propio "es tender al fin como impulsada o dirigida por otro, bien sea a un fin de algún modo conocido, como los simples animales, bien sea a un fin del todo desconocido, como los seres privados de conocimiento"[189].

Además, como el fin es causa de la operación, este:

> preexiste de algún modo a la acción destinada a alcanzarlo o lograrlo. Para causar, hay que ser. Ahora bien, por lo general, al comienzo de la acción, el bien que es el fin no existe según una existencia extramental, puesto que la acción pretende precisamente realizarlo (Bonino, 2016, pág. 210).

Como "el fin propiamente preexiste en el que mueve según

---

lugar (*Summa contra Gentiles II*, c. 23): "para que algo se ordene en derechura al fin debido se requiere el conocimiento del fin y de lo que conduce al fin y de la debida proporción entre uno y otro, lo cual es propio sólo del ser inteligente" (Tomás de Aquino, 1923, pág. 40).

188. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* II, c. 24.

189. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-IIae, q. 1, a. 2.

el entendimiento"[190], así, toda intencionalidad que se encuentra en la naturaleza remite a una inteligencia.

Antes de proseguir con el estudio de la vía, es necesario hacer una indicación: Santo Tomás, al igual que en la cuarta vía y a diferencia de su procedimiento en las otras pruebas, no hace mención alguna al paso de la imposibilidad de proceder al infinito en la serie de causas. Podría suceder que el ser inteligente que dirige a un ser carente de conocimiento no fuera Dios, sino otro inteligente, como un hombre o un ángel. Sin embargo, esta hipótesis no presenta ninguna dificultad a la quinta vía, simplemente le exige un desarrollo más largo. En efecto, todo ser inteligente que no es el primer inteligente es dirigido hacia su fin por otro ser inteligente anterior. Si bien es cierto que los seres provistos de entendimiento se mueven por sí mismos hacia el fin[191] y ellos eligen sus propios fines próximos, es necesario que todo ser inteligente que no es el primer inteligente esté inclinado a un fin último que no es objeto de su elección[192] y por tanto, todo ser inteligente

190. Tomás de Aquino, *Quaestiones Disputatae de Veritate*, q. 22, a. 12.

191. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-IIae, q. 1, a. 2.

192. Aunque "el que obra por voluntad obra por un fin, determina de antemano el fin para sí mismo, y en cierto modo él mismo se mueve hacia el fin, ordenando sus propias acciones hacia ese fin" (Tomás de Aquino, 1883, pág. 142), (*Quaestiones Disputatae De Potentia Dei*, q. 3, a. 15), como señala santo Tomás en *Summa Theologiae* I-IIae, q. 13, a. 3, el fin último no es objeto de elección: "Como se observó, la elección sigue a una sentencia o juicio, que es como la conclusión de un silogismo operativo. Por eso entra en la elección lo que se comporta como conclusión en un silogismo de lo realizable. Ahora bien, el fin se comporta como principio en las cosas realizables, no como conclusión, según indica el *Filósofo en el II Physic.* Luego el fin en cuanto tal no entra en la elección.

Pero lo mismo que en las cosas especulativas nada impide que lo que es principio de una

segundo es dirigido por otro. Como no se puede proceder al infinito en una serie de causas *per se*, es necesario que

---

demostración o de una ciencia, sea conclusión de otra demostración o de otra ciencia, aunque el primer principio indemostrable no puede ser conclusión de una demostración o de una ciencia; también ocurre que lo que en una operación es fin, se ordena a otra cosa como a fin. Y así entra en la elección. [...] Sin embargo, el último fin no entra en la elección en modo alguno" (Tomás de Aquino, 1989, pág. 150). Por esto, toda voluntad creada tiene también una tendencia natural, es decir, desea algo por necesidad debido a un principio intrínseco, tal como se explica en *Summa Theologiae I-IIae,* q. 1, a. 5: "En el proceso del apetito racional, que es la voluntad, es necesario que el principio sea algo naturalmente deseado, del mismo modo que, en el proceso de la razón, el principio es algo que se conoce naturalmente" (Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, 1989, pág. 43); y en *Summa Theologiae I*, q. 82, a. 1: "La necesidad natural no es contraria a la voluntad. Por el contrario, es necesario que, así como el entendimiento asiente por necesidad a los primeros principios, así también es necesario que la voluntad se adhiera al fin último, que es la bienaventuranza. Pues el fin es, en el orden práctico, lo que los principios en el orden especulativo, como se dice en *II Physic.* Ya que es necesario que lo que le compete a una cosa de forma natural e inmutable, sea principio y fundamento de todo lo demás, porque la naturaleza es lo primero en cualquier ser, y todo movimiento deriva de algo inmutable. [...] Somos dueños de nuestros propios actos en cuanto que podemos elegir esto o aquello. No se elige el fin, sino lo que lleva al fin, como se dice en *III Ethicorum.* Por lo tanto, el deseo del último fin no es algo de lo que seamos dueños" (Tomás de Aquino, 1988/2001, pág. 747). Así, como "es necesario que la determinación del agente a alguna acción proceda de algún conocimiento que establece de antemano el fin" (Tomás de Aquino, 2016, pág. 194), (*Quaestiones Disputatae de Veritate II*, d. 25, q. 1, a. 1) es preciso que, antes de cualquier ser inteligente que tiende hacia un fin último que él no ha elegido, exista un primer inteligente que establezca de antemano el fin de todo lo demás.

Si se interpreta la quinta vía así, es necesario rechazar la posibilidad de proceder al infinito en dos series causales: En primer lugar, habría que rechazar la imposibilidad de proceder al infinito en la serie de causas finales para establecer que todo ser con voluntad y entendimiento creados tiende hacia un fin último que él no elige, tal como hace santo Tomás en *Summa Theologiae I-IIae*, q. 1, a. 4: "Hablando con rigor, es imposible proceder hasta el infinito en los fines, bajo cualquier concepto. [...] Dentro de los fines se distinguen dos órdenes: el orden de la intención y el orden de la ejecución, y en ambos debe haber algo que sea primero. Lo primero en el orden de la intención es como el principio que mueve al apetito; por eso, si se quita el principio, el apetito permanece inmóvil. [...] El principio de la intención es el último fin, y el principio de la ejecución es la primera de las cosas que se ordenan al fin. Así, pues, por ambas partes es imposible un proceso al infinito, porque, si no hubiera último fin, no habría apetencia de nada, ni se llevaría a cabo acción alguna, ni tampoco reposaría la intención del agente". La segunda serie de causas cuya regresión al infinito hay que negar es la de inteligentes dirigidos por otro. Es, por tanto, necesario que haya algún primer Inteligente, que no sea dirigido por nadie.

exista un primer Inteligente[193]. Este paso de la imposibilidad de proceder al infinito, "no hay inconveniente en plantearlo" (González, 1985/2008, pág. 127), porque, como dice santo Tomás en una de las formulaciones paralelas de la quinta vía, "es preciso que toda operación de la naturaleza esté ordenada por algún conocimiento. Y esto, en realidad, se ha de atribuir a Dios mediata o inmediatamente"[194]. Es decir, en la quinta vía pueden darse otros pasos argumentales intermedios en vez de pasarse directamente desde la finalidad en el obrar de los seres carentes de conocimiento a la existencia de una inteligencia ordenadora.

Sin embargo, todos estos pasos intermedios no son necesarios en la quinta vía, de ahí que santo Tomás no mencione la imposibilidad de proceder al infinito. En efecto, puede atribuirse a Dios inmediatamente la ordenación de las operaciones de la naturaleza puesto que Él es el creador y conservador de la naturaleza. Santo Tomás dice que de dos maneras algo es dirigido al fin: se dice de un primer modo esto cuando algo es dirigido hacia el fin de modo externo y violento, "sin que le advenga [al dirigido] alguna forma

193. También, en *Summa Theologiae I*, q. 2, a. 3, de otro modo procede santo Tomás para demostrar que debe haber algo anterior a los seres inteligentes finitos: "lo hecho a propósito es necesario reducirlo a alguna causa superior que no sea la razón y voluntad humanas; puesto que éstas son mudables y perfectibles" (Tomás de Aquino, 1988/2001, pág. 113). Esto se fundamenta en que "todo ser imperfecto se deriva de otro perfecto, pues los seres perfectos son naturalmente anteriores a los imperfectos, como el acto es anterior a la potencia" (Tomás de Aquino, 1924, págs. 100-101), (*Summa contra Gentiles I*, c. 44).

194. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles III*, c. 64.

de parte del que dirige, forma que le sea apropiada por tal dirección o inclinación" (Tomás de Aquino, 2016, pág. 1059). De un segundo modo, cuando "en aquello que es dirigido o inclinado al fin adviene una forma por la cual le es apropiada tal inclinación. Por lo cual, incluso tal inclinación será natural, como teniendo un principio natural [...] de modo que en cierto modo ellas mismas vayan y no sólo sean conducidas hacia los fines debidos" (Tomás de Aquino, 2016, pág. 1059)[195]. Esta es la inclinación natural de los seres carentes de conocimiento; en efecto, "en estos, la forma determina a cada uno exclusivamente en lo que le es natural. Así, pues, de esta forma natural se deriva una inclinación natural que es llamada apetito natural"[196]. Así, hay una tendencia natural en los seres carentes de conocimiento que se deriva de su forma[197]. Como "lo que causa en última instancia la forma de

195. Tomás de Aquino, *Quaestiones Disputatae de Veritate*, q. 22, a. 1: "Esto sucede de dos maneras: la primera, algunas veces sucede que lo que se dirige al fin sólo es empujado y se mueve por quien lo dirige, sin que le advenga alguna forma de parte del que dirige, forma que le sea apropiada por tal dirección o inclinación. Y tal inclinación es violenta, como la flecha es orientada por el arquero a un objetivo determinado. La segunda, otras veces en aquello que es dirigido o inclinado al fin adviene una forma por la cual le es apropiada tal inclinación. Por lo cual, incluso tal inclinación será natural, como teniendo un principio natural: como aquél que dio a la piedra la gravedad, él mismo la inclinó a que naturalmente se dirigiera hacia abajo, y de este modo el que genera es motor en los cuerpos graves y leves, según el Filósofo en *Physica*. Por este modo todas las realidades naturales están inclinadas hacia lo que les es conveniente, teniendo en sí mismas algún principio de su inclinación, razón por la cual su inclinación es natural, de modo que en cierto modo ellas mismas vayan y no sólo sean conducidas hacia los fines debidos. Las violentas, en cambio, sólo son conducidas, ya que nada confieren al que mueve, pero las naturales también van hacia los fines, en cuanto que cooperan con el que inclina y dirige por un principio que les es inherente".

196. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae I*, q. 80, a. 1.

197. Como se dice en *Summa Theologiae I*, q. 5, a. 5: "De la forma se deriva la tendencia al fin, a la acción y a otras cosas, porque lo que está en acto obra y tiende a lo que le

un agente natural es también responsable de la inclinación de ese agente hacia su fin determinado" (Wippel, 2000, págs. 484-485), entonces, el ser inteligente que dirige a los seres carentes de conocimiento en sus movimientos naturales es el que instituyó su naturaleza[198]; por eso, en una formulación paralela a la quinta vía santo Tomás dice que a los cuerpos naturales "es necesario que el fin les sea establecido por otro, que sea el creador de la naturaleza"[199].

2.5.4 El término de la demostración

Así, se concluye que debe existir un ser que ordene todas las cosas naturales a su fin. Este, es Dios. En primer lugar, porque es el gobernador de todas las cosas naturales, es providente y es inteligente. Todo esto concuerda con lo que indica el nombre de Dios según su origen, ya que a Él "se le

---

resulta beneficioso respecto a la forma. Esto es lo que corresponde al peso y al orden" (Tomás de Aquino, 1988/2001, pág. 132).

198. Las cosas naturales "se dirigen a ciertos fines ordenados por el intelecto que instituye la naturaleza, de modo que así toda la obra de la naturaleza sea de algún modo obra de la inteligencia" (Tomás de Aquino, 2015, pág. 194), (*Scriptum super Sententiis Petri Lombardi II*, d. 25, q. 1, a. 1). "En efecto, la naturaleza creada no tiende al fin a no ser en cuanto es ordenada por su causa. [...] Queda que las cosas que obran en virtud de su naturaleza hayan sido ordenadas al fin por un ordenante unido al propio agente" (Tomás de Aquino, 2015, pág. 589), (*Scriptum super Sententiis Petri Lombardi I*, d. 43, q. 2, a. 1).

199. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles I*, c. 44. Hay que tener en cuenta que este Ser no solo es el creador de la naturaleza en cuanto que "da la forma que es principio de la acción, como se dice que es causa del movimiento de los cuerpos pesados y ligeros el que los produce, sino también en cuanto que conserva las formas y las potencias de las cosas, como se dice que el sol es causa de la presencia de los colores en cuanto da y conserva la luz por la que éstos se avivan" (Tomás de Aquino, 1988/2001)(*Summa Theologiae I*, q. 105, a. 6).

da este nombre por la providencia universal, ya que todos cuantos hablan de Dios, al nombrar a Dios, intentan expresar que tiene providencia de todas las cosas"[200].

Además, el primer Inteligente es Dios porque no intenta alcanzar un fin que Él no posea; de lo contrario, debería ser dirigido por otro. A Él "no le corresponde actuar para adquirir algún fin, sino que tan sólo intenta comunicar su perfección, que es su bondad"[201]. Esto es así, porque "no está en potencia para poder recibir nada, sino en acto perfecto, y por esto puede dar pródigamente"[202]. El primer Inteligente ordenador de todas las cosas es, por tanto, Acto puro; si tuviera alguna mezcla de potencialidad, podría ser llevado al acto por otro y, por tanto, ser dirigido por otro. "Todas las cosas apetecen el ser. [...] Toda acción tiende hacia el bien"[203], por tanto, el primer Inteligente que dirige todas las cosas hacia su fin debe ser el mismo bien y el mismo ser, de lo contrario, no tendría el ser según toda su perfección y se ordenaría hacia él como a su fin.

Por último, el Ordenador supremo es Dios porque es el autor de la naturaleza. Él dirige y gobierna todas las cosas porque,

200. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae I*, q. 13, a .8. Y en otro lugar (*In Librum B. Dionysii De Divinis Nominibus Expositio*, c. 12, pr.): "Este nombre *Theos*, que en griego significa Dios, se dice de *theasthai*, esto es, considerando todas las cosas, por lo que Dionisio aquí explica el nombre de la deidad según la razón de providencia" (Tomás de Aquino, 2019).

201. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae I*, q. 44, a. 4.

202. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles III*, c. 18.

203. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles III*, c. 3.

instituyendo la naturaleza, establece en cada cosa una inclinación natural hacia un fin útil y cierto.

IV.Conclusión

En esta obra, se ha hecho un estudio de cada uno de los cinco argumentos que santo Tomás propone en la *Summa Theologiae I*, q. 2, a. 3, y se ha visto que concluyen en la existencia de un primer Motor inmóvil, Causa primera, Ser necesario por sí, Ser máximamente perfecto o primer Ser inteligente y providente. Por este estudio que se ha realizado sobre las cinco vías tomistas, y las respuestas que se han dado a las principales objeciones contra ellas, se considera que se ha puesto de manifiesto que todos estos argumentos son pruebas consistentes que confirman la hipótesis de esta investigación, es decir, que el hombre puede demostrar la existencia de Dios con argumentos racionales.

Así, se evidencia el error de todas las doctrinas contrarias a esta verdad, como el ateísmo y el agnosticismo. También, en este estudio se ha mostrado que no es posible demostrar que Dios existe por un método *a priori* o *quasi a priori*, y que es necesaria una demostración *a posteriori* de su existencia, ya que esta no es una verdad inmediatamente conocida por el hombre.

Si bien es cierto, el propósito de esta investigación es ambicioso, se estima que el estudio realizado de las cinco vías cumple con él y que las interpretaciones que se han propuesto para cada uno de estos argumentos, fundamentadas en las obras de santo Tomás y los escritos de otros autores, son las adecuadas y que reflejan el verdadero sentido de las cinco vías.

Bibliografía

Alberto Magno. (1890). *Metaphysicorum libri XIII*. París: Augusti Borgnet.

Anselmo de Canterbury. (1998). *Proslogion*. Madrid: EDITORIAL TECNOS, S.A.

Aristóteles. (1970/1998). *Metafísica*. Madrid: Gredos.

Aristóteles. (1988/1995). *Tratados de lógica* (Órganon) (Vol. II). Madrid: Gredos.

Aristóteles. (1995). *Física*. Madrid: Gredos.

Aristóteles. (1996). *Acerca del cielo. Meteorológicos.* Madrid: Gredos.

Audi, R. (1995/2015). *The Cambridge dictionary of Philosophy.* New York: Cambridge University Press.

Báñez, D. (1934). *Scholastica commentaria in Primam Partem Summae Theologiae S. Thomae Aquinatis.* Valencia: Editorial FEDA.

Biblia de Jerusalén. (2009). Bilbao: Desclée de Brouwer.

Billot, L. (2015). *De Deo Uno et Trino. Commentarius in Primam Partem S. Thomae.* London: Forgotten Books.

Boedder, B. (1899). *Natural Theology.* London: Stonyhurst

Philosophical Series.

Bonino, S.-T. (2016). *Dieu, Celui qui est. De Deo ut uno.* Plans-sur-Bex: Parole et Silence.

Brown, P. (1969). Infinite causal regression. En A. Kenny, *Aquinas: A collection of critical essays.* (págs. 214-237). New York: Doubleday & Company.

Brown, P. (1969). St. Thomas' doctrine of necessary being. En A. Kenny, *Aquinas: A collection of critical essays* (págs. 157-175). New York: Doubleday & Company.

Cardona, C. (1966). *La metafísica del bien común.* Madrid: Ediciones Rialp, S.A.

Cardona, C. (1987). *Metafísica del bien y del mal.* Pamplona: EUNSA.

Cohoe, C. (2013). There Must Be A First: Why Thomas Aquinas Rejects Infinite, Essentially Ordered, Causal Series. *British Journal for the History of Philosophy,* 838-856. Obtenido de PhilPapers Archive.

Congiunti, L. (2023). Attualità e forza della Quinta Via. *Espíritu* (165), 177-216.

Craig, W. L. (1979). *The Kalām cosmological argument.* London: Macmillan Publishers Ltd.

Craig, W. L. (1980). *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz.* London: Macmillan Publishers Ltd.

Derisi, O. N. (1988). *Tratado de teología natural. Dios, su existencia, su esencia y sus perfecciones.* Buenos Aires: EDUCA.

Dewan, L. (2012). La interpretación de la "Tercera Via" de Santo Tomas. En L. Dewan, *Lecciones de Metafísica II. Tomo I: Sobre la existencia de Dios.* (págs. 93-105). Bogotá: Universidad Sergio Arboleda.

Echavarría, A. (2022). Del movimiento al ser. Una interpretación metafísica de la primera vía de santo Tomás de Aquino. *Espíritu* (164), 235-264.

Echavarría, M. F. (2009). Virtud y ser según Tomás de Aquino. *Espíritu* (138), 9-37.

Echavarría, M. F. (2013). La cantidad virtual (quantitas virtualis) según Tomás de Aquino. *Logos. Anales Del Seminario de Metafísica,* 235-259.

Edwards, P. (1976). The Cosmological Argument. En P. Angeles, *Critiques of God* (págs. 43-59). New York: Prometheus Books.

Fabro, C. (1953/2007). *Dio. Introduzione al problema teologico.* Roma: EDIVI.

Fabro, C. (2005). *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino.* Torino: EDIVI.

Feser, E. (2009). Aquinas. A beginner's guide. London: Oneworld Publications.

Feser, E. (2017/2021). *Cinco pruebas de la existencia de Dios.* Toledo: EDICIONES COR IESU.

Garrigou-Lagrange, R. (1976). *Dios. Su existencia.* Madrid: Ediciones Palabra.

Gilson, É. (1965). *El ser y la esencia.* Buenos Aires: Desclée de Brouwer.

Gilson, É. (1978/2002). *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino.* Pamplona: EUNSA.

Gilson, É. (1981). *Elementos de filosofía cristiana.* Madrid: Ediciones Rialp, S. A.

González, Á. L. (1979/2001). *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino.* Pamplona: EUNSA.

González, Á. L. (1985/2008). *Teología natural.* Pamplona: EUNSA.

Grison, M. (1989). *Teología natural o teodicea.* Barcelona: Herder.

Harris, S. (2006). *Letter to a Christian Nation.* New York: Vintage Books.

Herrera, J. J. (2015). El *actus essendi* en Tomás de Aquino. Distinción, evolución y síntesis personal. En T. Saeteros y L. B. Irizar, *La fascinación de ser metafísico: tributo al magisterio de Lawrence Dewan,* O.P. (págs. 55-90). Bogotá: Universidad Sergio Arboleda.

Holstein, H. (1950). *L'origine aristotélicienne de la 'tertia via' de saint Thomas. Revue philosophique de Louvain* (48), 354-370.

Juan Damasceno. (1955). *De fide Orthodoxa.* New York: Franciscan Instiute Publications.

Kenny, A. (1969/1980). *The five ways. St. Thomas Aquinas' proofs of God's existence.* Notre Dame: Routledge and Kegan Paul, Ltd.

Kerr, G. (2016). The Relevance of Aquinas' Uncaused Cause Argument. En R. Arp, *Revisiting Aquinas' Proofs for the Existence of God* (págs. 71-87). Leiden: Brill.

Kerr, G. (2023). A Reconsideration of Aquinas's Fourth Way. En G. Kerr, *Collected Articles on the Existence of God* (págs. 221-243). Neunkirchen-Seelscheid: Editiones Scholasticae.

Kerr, G. (2023). Aquinas's Third Way. En G. Kerr, *Collected Articles on the Existence of God* (págs. 199-221). Neunkirchen-Seelscheid: Editiones Scholasticae.

Kerr, G. (2023). Design Arguments and Aquinas's Fifth Way. En G. Kerr, *Collected Articles on the Existence of God* (págs. 243-263). Neunkirchen-Seelscheid: Editiones Scholasticae.

Ledesma, P. (2001). *Sobre la perfección del acto de ser creado.* Pamplona: EUNSA.

Leibniz, G. W. (1890). Principles of Nature and of Grace. En G.

W. Leibniz, *Philosophical works of Leibnitz* (págs. 209-218). Tuttle: Morehouse & Taylor Publisher.

López, J. G. (1950). *Nuestra sabiduría racional de Dios.* Madrid: C.S.I.C.

López, J. G. (2001). *Metafísica tomista. Ontología, gnoseología y teología natural.* Pamplona: EUNSA.

MacDonald, S. (1991). Aquinas's Parasitic Cosmological Argument. En N. Kretzmann, *Medieval Philosophy and Theology* (págs. 119-155). Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Maimónides, M. (2013). *La guida dei perplessi.* Roma: UTET.

Malebranche, N. (1842). *De la recherche de la vérité.* (G. Charpentier, Ed.) Paris.

Mantovani, M. (2007). *An Deus sit (Summa Theologiae I, q.2). Los comentarios de la "primera Escuela" de Salamanca.* Salamanca: Editorial San Esteban.

Newton, I. (1686). *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica.* London: Joseph Streater.

Newton, W. (2014). A Case of Mistaken Identity: Aquinas's Fifth Way and Arguments of Intelligent Design. *New Blackfriars,* 569-578.

Oppy, G. (2006). *Arguing About Gods.* Cambridge: Cambridge University Press.

Pío IX. (2018). *Constitución Dogmática Filius-Dei.* Recuperado el 12 de Diciembre de 2022, de Catholic diocese of Fort Worth: https://fwdioc.org/dogmatic-constitution-dei-filius-spanish.pdf

Platón. (1988). Banquete. En Platón, *Diálogos* (Vol. III, págs. 143-289). Madrid: Gredos.

Poincaré, H. (1905). *Science and hypothesis.* New York: The Walter Scott Publishing Co., Ltd.

Prieto, L. P. (2017/2020). *Apuntes de filosofía tomista.* Toledo: EDICIONES COR IESU.

Real Academia Española. (s.f.). *Dios.* Recuperado el 16 de 12 de 2022, de Diccionario de la lengua española: https://dle.rae.es/dios?m=form

Real Academia Española. (s.f.). *Existir.* Recuperado el 16 de 12 de 2022, de Diccionario de la lengua española: https://dle.rae.es/existir?m=form

Ricardo de San Víctor. (2015). *La Trinidad.* Salamanca: Ediciones Sígueme.

Russell, B. (1945). *A history of western Philosophy.* New York: American Book-Stratford Press, Inc.

Russell, B. (1959). *My philosophical development.* New York: Simon and Schuster.

Russell, B. (1960). What is an agnostic? En B. Russell, *The*

basic writings of Bertrand Russell (págs. 577-584). New York: Simon and Schuster.

Russell, B. (1960). Why I am not a Christian. En B. Russell, *The basic writings of Bertrand Russell* (págs. 585-597). New York: Simon and Schuster.

Steenberghen, F. (1980). *Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas d'Aquin.* Louvain-la-Neuve: Editions de l'Institut supérieur de philosophie.

Tomás de Aquino. (1883). De Spiritualibus Creaturis. En Tomás de Aquino, *Quaestiones Disputatae* (págs. 277-371). París.

Tomás de Aquino. (1883). Quaestiones Disputatae De Potentia Dei. En Tomás de Aquino, *Quaestiones Disputatae* (págs. 1-498). París.

Tomás de Aquino. (1923). *Summa contra Gentiles* (Vol. II). London: BURNS OATES & WASHBOURNE LTD.

Tomás de Aquino. (1924). *Summa contra Gentiles* (Vol. I). London: BURNS OATES & WASHBOURNE LTD.

Tomás de Aquino. (1924). *Summa contra Gentiles* (Vol. III). London: BURNS OATES & WASHBOURNE LTD.

Tomás de Aquino. (1954). In Boetii de Hebdomadibus Expositio. En Tomás de Aquino, *Opuscula theologica* (Vol. II, págs. 391-409). Roma: Marietti.

Tomás de Aquino. (1954/1963). *El ente y la esencia.* Buenos Aires: Aguilar.

Tomás de Aquino. (1956/1975). *Summa contra Gentiles. Book 3: Providence, Part II.* Indiana: University of Notre Dame Press.

Tomás de Aquino. (1964). *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio.* Roma: Marietti Editori Ltd.

Tomás de Aquino. (1964). *Suma teológica* (Vol. I). Madrid: Biblioteca de autores cristianos.

Tomás de Aquino. (1980). *Compendio de Teología.* Madrid: Ediciones Rialp.

Tomás de Aquino. (1987). *Exposición del "De Trinitate" de Boecio.* Pamplona: EUNSA.

Tomás de Aquino. (1988/2001). *Suma de teología* (Vol. I). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Tomás de Aquino. (1989). *Suma de Teología* (Vol. II). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Tomás de Aquino. (1995/2000). Exposición del Símbolo de los Apóstoles. En Tomás de Aquino, *Escritos de catequesis* (págs. 17-99). Madrid: Ediciones Rialp, S.A.

Tomás de Aquino. (2000). *Exposición sobre el "Libro de las causas".* Navarra: EUNSA.

Tomás de Aquino. (2001/2011). *Comentario a la Física de Aristóteles.* Pamplona: EUNSA.

Tomás de Aquino. (2002). *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* (Vol. I). Pamplona: EUNSA.

Tomás de Aquino. (2002). *Comentario al libro de Aristóteles Sobre el Cielo y el Mundo.* Pamplona: EUNSA.

Tomás de Aquino. (2002). *Comentario de los Analíticos Posteriores de Aristóteles.* Pamplona: EUNSA.

Tomás de Aquino. (2005). Comentario al libro de Aristóteles sobre la generación y la corrupción. En Tomás de Aquino, *Comentario al libro de Aristóteles sobre la generación y la corrupción. Los principios de la naturaleza y otros opúsculos cosmológicos* (págs. 69-152). Pamplona: EUNSA.

Tomás de Aquino. (2006). *Comentario al evangelio según San Juan* (Vol. I). Madrid: EDIBESA.

Tomás de Aquino. (2006). *De Substantiis Separatis.* Rio de Janeiro: Sétimo Selo.

Tomás de Aquino. (2015). *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* (Vol. II). Pamplona: EUNSA.

Tomás de Aquino. (2015). *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* (Vol. I/2). Pamplona: EUNSA.

Tomás de Aquino. (2015). *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* (Vol. II/2). Pamplona: EUNSA.

Tomás de Aquino. (2016). *Cuestiones disputadas sobre la verdad.* Pamplona: EUNSA.

Tomás de Aquino. (2016). *Cuestiones disputadas sobre la verdad* (Vol. II). Pamplona: EUNSA.

Tomás de Aquino. (2019). *De aeternitate mundi.* Recuperado el 11 de 2 de 2023, de Corpus Thomisticum: https://www.corpusthomisticum.org/ocm.html

Tomás de Aquino. (2019). *In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio.* Recuperado el 29 de 4 de 2023, de Corpus Thomisticum: https://www.corpusthomisticum.org/cdn12.html

Urbina, D. (2016). *¿Dios existe? El libro que todo creyente deberá (y todo ateo temerá) leer.* Charleston: CreateSpace.

Viana, F. F. (1959). La "quinta vía" de santo Tomás para demostrar la existencia de Dios. *Estudios Filosóficos, VIII* (17), 37-99.

Wheisheipl, J. A. (1985). *Nature and motion in Middle Ages.* Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

Whitehead, A. N. (1968). *Essays in Science and Philosophy.* New York: Greenwood Press.

Williams, C. J. (1960). "Hic autem non est procedere in infinitum". *Mind* (69), 403-405.

Wippel, J. F. (2000). *The metaphysical thought of Thomas Aquinas. From finite being to Uncreated Being.* Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.